DEC 14 1959

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

RUDOLF VON THADDEN — INTEGRATION UND REVOLUTION
JOHANNES GAITANIDES — MAN WÄHLT, WAS MAN IST
FRIEDRICH HÜBNER — EVANGELISCHE KIRCHE LUTHERISCHEN BEKENNTNISSES
BRIGITTE G. AHLERS — BESUCH IN DER ZONE
HANS BOHNENKAMP — ZEITGEMÄSSE LEHRERBILDUNG

6 XXX. JAHRGANG
JUNI 1959

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Rudolf von Thadden: Integration und Revolution 361
Christoph Rhein: Als die Verführer und doch wahrhaftig 368
Johannes Gaitanides: Man wählt, was man ist 369
Friedrich Hübner: Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses . 378
Brigitte G. Ahlers: Besuch in der Zone 392
Alexander Wat: In der Gegend des Leids. Gedicht 399
Tadeusz Rozewicz: Diese Mauer. Gedicht 400
Jerzy Ficowski: Stammbaum. Gedicht 400

Kommentare

Hans Bohnenkamp: Zeitgemäße Lehrerbildung 401

Stimmen von draußen

Einbruch asiatischer Religion 412
Christen in der UdSSR 414
„Nicht nur aus Angst" 415

Bücher

Protestantismus als Aufgabe 417
„Wohin, o Afrika, wohin die Fahrt?" 418
Spuren des Leidens 419
Flucht vor der Zivilisation 420
Hybris 422
Wanderer durch die Nacht 423
Gnade der Kindheit 424

Berichte 425

Randbemerkungen

Liebesbriefe eines Roboters 429
Der Patriarch und die Taube 430
Zwiesprache 431

Bildbeilagen

Marc Chagall: Die Taube der Arche 392
Otto Freiherr von Taube 424

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26;
Dr. Wolfgang Böhme, Bad Boll über Göppingen / Württemberg,
Evangelische Akademie, Fernruf Amt Boll 351

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

30. JAHRGANG / HEFT 6 JUNI 1959

Integration und Revolution

Zur sozialethischen Problematik des Protestantismus

Wer heute als außenstehender Beobachter die innerprotestantischen Auseinandersetzungen unbefangen verfolgt, dem mag sich, so er über historische Anschauungskraft verfügt, ein Vergleich mit der politischen Geschichte Frankreichs im 18. Jahrhundert nahelegen: In der Reaktion auf einen als kritisch empfundenen gesellschaftlichen Zustand entfesseln zwei verschiedene, ja gegensätzliche Regenerationsprinzipien einen Kampf, der bis zum Augenblick der Entscheidung noch alle Chancen des Gewinnens für beide Seiten offenläßt. Alte korporative Libertät und moderne individuelle Freiheit stehen in spannungsreichem Wettrennen um die Überwindung des absoluten Staates[1]), befruchten und verwirren sich gegenseitig in großen intermediären Gestalten wie Montesquieu, bis sie schließlich im Krisenjahr 1789 unmittelbar gegeneinander antreten.

Hält man diesen Vorgang — natürlich in angemessenen historischen Proportionen — neben die gegenwärtige Entwicklung des Protestantismus in Deutschland, so wird man ohne unzulässige Schematisierung sagen können, daß zumindest formal in Hinsicht auf die beiden miteinander streitenden Regenerationsprinzipien ein Vergleich statthaft ist. Zwei Erneuerungsrichtungen, gleichermaßen im Kampf gegen die kirchenfeindliche Politik der NS-Diktatur[2]) geformt, sind bestrebt, den Protestantismus aus seiner sowohl landeskirchlich-autoritätsgläubigen wie individualistisch-liberalen Erstarrung der Kulturprotestantenzeit herauszuführen und vor neuem Mißbrauch durch wesensfremde Mächte zu bewahren. Ihrer Einigkeit in dieser Zielsetzung weitgehend bewußt, können sie gelegentlich in einer Front stehen (etwa im Kirchenkampf im Dritten Reich) oder auch unter denselben theologischen Begriffen auftreten (etwa dem der Dialektik). Aber das Bestimmende bleibt doch ihre Rivalität im Kampf um den Weg, der aus den alten Aporien herausführen soll. Meinen die einen, daß nur eine Rückbesinnung auf das sachliche Anliegen der Reformation, auf die „altprotestantischen" Glaubensinhalte, helfen könne[3]), so halten die anderen jede Repristination, nicht nur wegen der mit ihr gegebenen Restaurationsgefahr, für bedenklich und knüpfen gerade an das „Fortschrittliche", an den Akt der Rebellion in der Reformation an[4]).

Der Öffentlichkeit stellt sich diese Divergenz in zweierlei Gestalt dar: einmal politisch in der verschiedenen Einstellung zur CDU, zur Möglichkeit, das vom NS-Staat hinterlassene Trümmerfeld in engem parteilichen Zusammenschluß mit römisch-katholischen Kräften zu bewältigen. Zum andern kirchlich in der Frage, ob die Landeskirchen in Richtung auf eine Festigung der bischöflichen Autorität oder in Richtung auf eine freikirchliche Struktur reformiert werden sollen. Liturgische Bewegung und Paragemeinde-Arbeit treten mit gleichem Änderungsanspruch an die Superintendenturen heran und zeigen gleiche Enttäuschung, wenn dem nur begrenzt oder gar nicht stattgegeben wird.

Wie immer bei einer Divergenz der Reformbestrebungen profitiert auch hier notwendigerweise die alte, reformbedürftige Ordnung; sie hat genauso wie der absolute Staat im Frankreich des 18. Jahrhunderts ihre Turgots und lebt von dem Kräftegleichgewicht der Reformer. Diese Situation stellt nicht nur negativ den Hintergrund des kaum mehr beschreibbaren Dilemmas der evangelischen Sozialarbeit dar, sie macht auch positiv Versuche wie den Kirchentag möglich. Denn niemand weiß bei ihm so recht, ob sein Laienapostolat mehr ein landeskirchliches Werbeunternehmen für regere Gemeindebeteiligung oder ein die Pastorenherrschaft in Frage stellender „Syndikalismus" ist. Und manchmal scheint es, als könne dem Kirchentag gar nicht einmal sehr viel an einer Klärung liegen. Ähnliches gilt für die Evangelischen Akademien.

Alle diese Probleme wären relativ harmlos, wenn sie nicht im Lichte einer Sorge gesehen werden müßten, die sich zu dem Orakelspruch vom Ende des Protestantismus verdichtet hat[5]). Denn zwei (oder mehr) miteinander streitende Regenerationsprinzipien hat es im Laufe der vierhundertjährigen Geschichte des Protestantismus schon öfter gegeben, ja man kann sagen, daß die Frage der Weiterführung oder Vollendung der Reformation so alt wie die Frage der Reformation selber und in deren Prinzip der „ecclesia reformata semper reformanda" geradezu angelegt ist. Die Kämpfe zwischen dem philippistisch geprägten Calvinismus und dem der Konkordienformel verhafteten Luthertum im Brandenburg-Preußen des 17. Jahrhunderts machen das genau so deutlich wie der Synodalstreit im 19. Jahrhundert. Aber heute geht es um mehr. Heute geht es um die Frage, ob die geschichtliche Substanz des Protestantismus noch so weit intakt ist, daß eine Regeneration aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus möglich ist. Hans Hermann Walz[6]) hat diese Frage — leider etwas zu theoriegeschichtlich abgeleitet — in das Bild der Ausweglosigkeit eines Bergsteigers gefaßt, „der sich verstiegen hat und keinen Platz findet, wo er biwakieren kann, bis von außen Hilfe kommt". Und er fährt fort: „Ist also der Protestantismus nicht in der Tat am Ende? Nur wer sich dieser Frage stellt, ist heute noch Protestant."

Diese Frage soll hier als geschichtliche Frage gestellt und versuchsweise beantwortet werden. Sie erfordert eine Analyse sowohl der soziologischen Verhältnisse wie der geistigen Kräfte — etwa in dem Rahmen, den Helmuth Plessner in seinem Buch „Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche" gesteckt hat[7]). Dort wird unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Machtergreifung unter anderem nach den Gründen für das Auseinandertreten von ideellem Anspruch und sozialer Wirklichkeit, von Verantwortungsforderung und Verantwortungsmöglichkeit gefragt. Und gewissermaßen als Abfallprodukt fruchtbarer ideologiekritischer Forschungen ergibt sich die alte Überlegung, daß das Schicksal des Pro-

testantismus nicht losgelöst von dem des Bürgertums betrachtet werden könne. Von ihr aus wird man fragen, *was* möglicherweise seinem Ende entgegengeht. Eine liberale Geisteshaltung? Eine bürgerliche Lebensform? Oder aber die bestimmte geschichtliche (und doch wohl keineswegs nur bürgerliche) Glaubenswelt, die sich im Abrücken vom römischen Katholizismus des 16. Jahrhunderts gebildet hat?

Da es in diesem Zusammenhang also nicht darauf ankommen kann, ob das Prinzip des Protestes, das vielfach nicht nur als konstituierendes, sondern geradezu als konstitutives Element des Protestantismus betrachtet wird, in der industrialisierten Massenwelt noch realisierbar ist, wird von der einfachen, im weitesten Sinne sozialwissenschaftlichen Überlegung auszugehen sein, ob der Protestantismus, so wie er sich im Laufe seiner Geschichte zu der geschilderten Spannung ausgewachsen hat, noch genügend Kräfte der Kohärenz enthält, um als eigene geistige und soziale Wirklichkeit angesprochen werden zu können. Und da eine solche nicht im Verzicht auf Dynamik verstanden werden kann, ergibt sich die zentrale Frage: Ist der Protestantismus noch integrationsfähig?

Diese Frage nach der Integrationsfähigkeit ist deswegen so ernst, weil sie praktisch die (weitere) nach der Fähigkeit zur Gesellschaftsbildung ist. Der Protestantismus sollte an ihr nicht vorschnell mit dem — im übrigen berechtigten — Hinweis darauf vorübergehen, daß die Gesellschaft im Vergleich zur Gemeinschaft, dem vom Heiligen Geist bevorzugten Wirkungsfeld, nur vorläufigen oder zweitrangigen Charakter habe. Denn erstens entbindet die Absage an die „societas perfecta" nicht von dem Bemühen um das erreichbare Optimum gesellschaftlicher Ordnung, und zweitens hat die geschichtliche Erfahrung des Dritten Reichs gezeigt, wie verhängnisvoll die Vernachlässigung der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit werden kann.

Mit der Einführung des Begriffs der Integration soll nicht die Auseinandersetzung um seine Funktion in der Smendschen Staatsrechtslehre erneuert werden[8]) — aus ihr sei nur festgehalten, daß ein rein formaler Gebrauch des Begriffs ohne Angabe seiner jeweiligen geschichtlichen Voraussetzungen gefährlich ist. Wohl aber soll damit die Frage gestellt sein, ob es im heutigen Protestantismus außer dem negativen Band der Ablehnung verschiedener Romverkörperungen auch noch positive Gestaltelemente, also Integrationskräfte gibt, die z. B. mit Kategorien der Sozialwissenschaften erfaßt werden können. Denn Integration als Vorgang der Gesellschaftsbildung ist nur in diesem positiven Sinne verstehbar, da sie nur bis zu einem geringen Grade von außen nach innen, d. h. durch äußere Einwirkungen auf den inneren Kern erfolgen kann. Ohne Durchdringung von diesem inneren Kern her, den man bei aller gebotenen Vorsicht mit einem Zellkern vergleichen kann, ist auch der scheinbar intakteste Organismus zum Absterben verurteilt[9]).

Die Frage der Integration kann nur im Zusammenhang mit der nach dem Verhältnis des Protestantismus zur Revolution erörtert werden. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn man sagt, daß dies die Gretchenfrage des Protestantismus ist. Sie spiegelt sich in der ganzen Breite von verlegener Betretenheit bis hin zu hartnäckigem Ideologisierungsbemühen. Und da sie das Unglück hat, sich von Anfang an im hellen Licht der neueren Geschichte, im Zeichen der Gutenbergschen Erfindung und ohne den Mantel eines Pseudo-Isidor zu bewegen, verhindert sie unauf-

hörlich die Vernarbung ihrer eigenen Wunde. In ihrer dialektischen Spannung zu dem ebenso unbewältigten Problem des Konservatismus gewinnt sie ihren geschichtlichen Rang.

Was Nietzsche, von Haß bestimmt, als eine Kette von „Halbheiten und Drei-Achtelsheiten", von „Begriffs- und Wertunsauberkeit", von „Feigheit vor jedem rechtschaffenen Ja und Nein" im deutschen Denken der Reformationszeit geißelte[10]), ließe sich, um die Polemik verkürzt, vom ursprungsbedingten Schwanken des Protestantismus zwischen erstrebter Reform im Dienste der Bewahrung und zwangsläufigem Bündnis mit den Kräften der Revolution aussagen. Konkret gesagt: daß es Luther mißlang, die adligen Bischöfe und den Kaiser für die Reformation zu gewinnen, ist wohl der knappste Ausdruck für die vielfachen Strukturmängel, die sich teils offen, teils versteckt in der Geschichte des Protestantismus finden.

Es zeigte sich so bereits in den Anfangsstadien, daß ideeller Anspruch und soziale Wirklichkeit, um die Begriffe zu wiederholen, auseinandertraten und heterogenen, mithin desintegrierenden Kräften Raum gaben. Und da die protestantischen Soziallehren der Folgezeit weitgehend mit der Rechtfertigung der neuen Ordnung beschäftigt waren, konnten sich solche Kräfte (unter anderen die Nachfahren der Schwärmer) die ungeklärte gesellschaftliche Situation zunutze machen und sich mehr und mehr unter die Erben der Reformation reihen[11]). Dem kam ferner entgegen, daß Ständewesen und absoluter Staat gleichermaßen beanspruchten, sich um eine soziale Verwirklichung des evangelischen Glaubens zu bemühen, statt sich in der Abwehr der reformationsfremden Elemente zu ergänzen. Da eine solche Ergänzung — anders als auf politischem Gebiet — nicht erzielt werden konnte, blieb als Gemeinsamkeit nur die Folgeerscheinung des keineswegs sehr altprotestantischen, sondern rein aufklärerischen Toleranzdenkens. Das so entstandene sozialethische Vakuum konnte auch nicht vom Pietismus ausgefüllt werden, da dieser von seinem subjektivistischen Ansatz her weder die Kraft noch den Willen dazu hatte. Alles in allem wird man sagen müssen, daß die ausgebliebene innere Integration des Protestantismus sich als folgenreicher erwies als seine territorialstaatliche Zersplitterung.

In dieser Verfassung trat der Protestantismus in das revolutionäre Zeitalter nach 1789 ein. Während er, das heißt seine Restbestände, sich in Frankreich infolge der vorangegangenen Unterdrükkung durch die Bourbonen auf die Seite der Revolution schlug, teilte er sich in Deutschland gemäß seiner doppelten Tradition auf die Lager des Konservatismus und Liberalismus auf. Zu der Zeit, als diese verschiedenen Zeitströmungen aber vom Katholizismus auf Grund seiner besser gelösten Strukturprobleme integriert und einander positiv zugeordnet werden konnten, entwickelten sie in der protestantischen Gesellschaft so starke zentrifugale Kräfte, daß nicht nur ihre Integrationsfähigkeit vollends radikal abnahm, sondern auch Surrogate wie der Staat und die Kultur eine unverhältnismäßig hohe sozialethische Funktion erlangten. Daß eine Integration der neuen Industriearbeiterschaft so kaum noch gelingen konnte, leuchtet unmittelbar ein. Denn wenn man etwas anderes als pietistische Bekehrungen wollte, so mußte man einen anerkannten gesellschaftlichen Kern anbieten, von dem aus man neue Elemente integrieren konnte. Daß dieser, von einigen Gebieten, wie etwa Teilen Württembergs, abgesehen, fehlte, sollte dem Protestantismus je länger je mehr zum Schaden gereichen.

In dem Maße, in dem nun Staat und Kultur die sozialethischen Aufgaben an sich zogen, in dem Maße wurde auch die gesellschaftliche Eigenständigkeit des Protestantismus abgebaut. Es ist kein Zufall, daß die evangelischen Kirchentage des 19. Jahrhunderts nach 1871 nicht mehr lebten, während die Katholikentage gerade dann mit jedem Jahr an Bedeutung zunahmen. Das Hohenzollernreich schien die Gewähr für den Fortbestand der protestantischen Sache zu bieten. Was aber wurde aus ihr, als zwei ihrer wichtigsten weltlichen Stützen, der preußische Staat und die humanistische Kultur, zusammenbrachen?

Es wäre vorschnell, wenn man unter Hinweis auf den „bestandenen Kirchenkampf" im Dritten Reich darauf antworten wollte, daß der Protestantismus seine gesellschaftliche Existenzfähigkeit in der modernen Massenwelt bewiesen habe. Erstens spricht vieles dafür, daß die bestandene Feuerprobe mindestens ebenso sehr auf das durch den Krieg bedingte taktische Stillhalten des NS-Regimes wie auf die eigene Resistenzkraft zurückzuführen ist. Und zweitens wird man den Widerstand der evangelischen Kirche nicht ohne weiteres mit dem der protestantischen Gesellschaft gleichsetzen dürfen, die doch sehr viel hilfloser dem atheistischen Machtstaat gegenüberstand. Wie dem auch sei, zu einer wirksamen Rekonstruktion der verfallenen „Hausmachtsbasen", zu einer Festigung des alten gesellschaftlichen Gefüges, ist es trotz allem Gegenwirken gegen die moderne Säkularisation nicht gekommen; der Widerstandswille, so er provoziert wurde und wird, muß sich heute wie damals in steigendem Maße außerhalb der alten Sozialethik Ansatzpunkte suchen[12]). So kommt es, daß der Protestantismus im Nachkriegsdeutschland keinen eigenständigen Integrationsfaktor mehr, sondern nur noch ein zusätzliches gesellschaftspolitisches Element darstellt, sei es an der Seite des gefestigten politischen Katholizismus, sei es innerhalb des sozial- oder liberaldemokratischen Rahmens. Es mag gut sein, in diesem Zusammenhang das Ende der preußischen Monarchie zu bedenken, die wohl die letzte Basis des politischen Protestantismus in Deutschland war.

Blickt man auf die gezeigte geschichtliche Entwicklung zurück, so kann man feststellen, daß im Protestantismus die neuen, säkularisierenden Kräfte sich jeweils als stärker erwiesen als die alten, reformierenden — im Unterschied zum Katholizismus, wo das Alte bis auf den heutigen Tag das Neue zu integrieren vermocht hat. Dank seiner inneren Uneinigkeit hat der Protestantismus — negativ — sich von seinem ursprünglichen sozialethischen Ansatz fortreißen lassen und — positiv — der modernen Welt zum Durchbruch verholfen[13]). Es liegt hier ein komplementäres Verhältnis vor: Der Abbau des Protestantismus und der Aufbau der modernen Welt entsprechen einander, so daß — jedenfalls im nicht-katholischen Bereich — die vollständige Auflösung des einen eigentlich erst die absolute Gültigkeit des anderen ermöglicht. Wenn dem so ist, stellt sich aber die Frage, ob man noch von Protestantismus reden kann, wenn in dieser mündig gewordenen Welt der christliche Glaube noch oder von neuem auftritt. Denn im geschichtlichen Verstande ist der Protestantismus die gesellschaftliche und geistige Wirklichkeit, die sich im Spannungsfeld zwischen Heteronomie und Autonomie, Klerikalismus und Säkularismus, adliger Priesterkirche und allgemeinem Priestertum der Gläubigen bewegt. Gerade dort, wo diese Spannung am stärksten empfunden wurde und wird, lebte und lebt der Protestantismus am intensivsten.

Dieselbe kritische Frage wird sich auch der Katholizismus stellen müssen, der trotz seiner ungleich größeren Geschlossenheit nicht weniger der geschichtlichen Relativierung unterworfen ist als seine Schwesterkonfessionen. Freilich realisiert sich für ihn die Konfrontierung mit der mündig gewordenen Welt unter anderen geschichtlichen Umständen, aber grundsätzlich gilt auch für ihn, daß die mündige Welt keinen hierarchischen Herrschaftsanspruch mehr duldet und — wenn überhaupt — neue Formen des Christseins fordert.

Man kann geschichtliche Spannungsfelder wie das gegenwärtige zwischen Mittelalter und mündiger Welt zwar als das Schicksal des Christentums schlechthin bezeichnen, indem man die oben genannten Begriffe zu heilsgeschichtlichen Dualismen (Kirche-Welt, Gott-Mensch, etc.) erweitert; aber mit einer historischen Untersuchung des Phänomens von Konfessionen hat das nur sehr bedingt etwas zu tun. Weder Luthers noch Augustins Prinzipien sollten durch voreilige Berufung auf die Lehre Christi für die neu anbrechende Zeit »gerettet« werden, wo sie nicht mehr für sich selber sprechen. Umgekehrt gilt natürlich, daß man in geschichtlicher Korrespondenz mit den Großen der Kirche bleibt — ein Heraustreten aus der Kirchengeschichte gibt es nicht.

Wenn wir also zu dem Ergebnis kommen, daß der Abbau der alten gesellschaftlichen Kräfte soweit gediehen ist, daß von ihnen keine neuen mehr integriert werden können, dann werden wir weniger denn je umhin können, uns auf den Urgrund christlichen Gemeindelebens zu besinnen. Denn eine Konfession, die auf keine stützenden gesellschaftlichen Kräfte mehr zählen kann, ist existentiell auf Kräfte der Glaubenserneuerung angewiesen. Damit ist aber kein Freibrief zur Flucht aus den häufig als lästig empfundenen bestehenden Ordnungen verbunden. Im Gegenteil, der Protestantismus sollte keine Anstrengung unterlassen, sich im Rahmen des Vernünftigen ein gesellschaftliches Vorfeld zu sichern. Denn niemand hat Grund, über den Fortfall alter Stützen zu triumphieren, solange er keine neuen hat. Und aus der Stützenlosigkeit ein Programm zu machen, ist ebenso lieblos, wie es kleingläubig ist, den Fortfall der Stützen mit dem Ende der Existenz gleichzusetzen.

Von daher wird sich der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik eine doppelte Aufgabe stellen. Sie wird einmal auszumachen haben, wie weit und wo noch dem alten Spannungsfeld zwischen Mittelalter und mündiger Welt (um der Liebe zu den Betroffenen willen) Rechnung getragen werden muß. Zum andern wird sie untersuchen müssen, wie die Bedingungen des Christseins in der mündigen, d. h. aus den alten Bevormundungen entlassenen Welt sind. Dabei obliegt es der Sozialethik nicht, irgendwelche sozialen Prozesse zu beschleunigen oder zu hemmen — das ist Sache der weltlichen Mächte. Sie hat vielmehr vor allem die einzelnen geschichtlichen Orte und Umstände zu ermitteln, an und unter denen ein bestimmter Dienst, ein Akt der Nächstenliebe, zu verrichten ist. Deswegen kann es ihr auch nicht darum gehen, die beiden aufgezeigten Aufgaben in ein uniformierendes Schema einzuarbeiten, die eine auf Kosten der anderen voranzutreiben. Denn nicht Leninsche Weltumwälzungen in Richtung auf die erfolgversprechendsten geschichtlichen Kräfte können Inhalt und Sinn der christlichen Sozialethik sein. Es bleibt für sie bei Lukas 10 — mit der Präzisierung, daß sie in der Lage sein muß, nicht nur einem unter die Räuber Gefallenen, sondern auch einem Ministerpräsidenten, König oder Landesbischof Samariterdienste zu erwei-

sen. Sie sollte nicht kopfscheu werden, wenn sie sich dabei mit säkularen oder katholischen Überlegungen trifft.

Es ist nicht leicht, um den zweiten Schritt zu wissen und seine Aufmerksamkeit doch nicht von dem ersten abbringen zu lassen. Aber billiger ist das Menschsein, geschweige denn das Christsein nicht zu haben. Der Protestant hat die überkommene Spannung zwischen der Aufgabe der Integration und der Not der Revolution auszuhalten und doch schon an die Zeit zu denken, in der andere geschichtliche Gesetze gelten. Die Hauptsache aber bleibt, daß er aus seinem Wissen um die Unmöglichkeit, die Welt zu verchristlichen, ebensowenig eine Ideologie macht wie aus dem bescheidenen Beitrag, den er vielleicht da oder dort zur Lösung sozialer Probleme hat leisten können.

Rudolf von Thadden

Anmerkungen: [1]) S. dazu den gedankenreichen Aufsatz von *Kurt von Raumer*, Absoluter Staat, Korporative Libertät, Persönliche Freiheit; in Hist. Zeitschr. Bd. 183, 1957. — [2]) Eine eindrucksvolle Untersuchung der NS-Kirchenpolitik ist der Aufsatz von *Bernhard Stasiewki*, Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939—1945; in: Vierteljahreshefte f. Zeitgescht. Heft 1, 1959. — [3]) Etwa: *Wilhelm Stählin*, Was ist lutherisch? Kassel 1952; und derselbe: Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche, Stuttgart 1952. — [4]) Etwa: *Helmut Gollwitzer*, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, Tübingen 1954; Und: *Ernst Wolf*, Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954. — [5]) Diese Diskussion geht parallel mit der anderen um das Ende der Neuzeit, die ihren philosophisch bekanntesten Ausdruck bei *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1950, fand. — [6]) *Hans Hermann Walz*, Das protestantische Wagnis; Stuttgart 1958; dort das Zitat: S. 26. — [7]) *Helmuth Plessner*, Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche, Zürich 1935. Folgende Kapitelüberschriften mögen den Inhalt deutlich machen: Der Ursprung der Weltfrömmigkeit aus dem Mißverhältnis zwischen Glaubensspaltung und evangelischer Staatskirche — Die religiöse Funktion der deutschen Kultur — Traditionslosigkeit und Bedürfnis nach geschichtlicher Rechtfertigung des Lebens. — [8]) *Rudolf Smend*, Verfassung und Verfassungsrecht, München und Leipzig 1928; für die gegnerische Kritik: *Hans Kelsen*, Der Staat als Integration, Wien 1930. — [9]) Es mag erlaubt sein, die Begriffe „innen" und „außen" einzuführen, um die in diesem Zusammenhang unergiebigen Kategorien „oben" und „unten" gar nicht erst auftreten zu lassen. — [10]) *Friedrich Nietzsche*, Der Antichrist, in: Werke in zwei Bänden, Salzburg 1952 (Bergland-Buch-Klassiker), Bd. 2, S. 1013/1014. — [11]) Vgl. *Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: Ges. Schriften, Bd. 1, Tübingen 1923. — [12]) Vgl. dazu die Äußerungen *Dietrich Bonhoeffers* über die mündig gewordene Welt, vor allem in: Widerstand und Ergebung, München 1956, S. 215 ff. — [13]) Vgl. *Ernst Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Beiheft 2 der Hist. Zeitschr. München und Berlin 1924.

Als die Verführer und doch wahrhaftig

Die Ratlosigkeit in den Fragen des Sinns und der Wahrheit ist schlimm in unseren Tagen. Es scheint, daß gerade viele Christen ihren lähmenden Griff spüren. Manch einer von ihnen hat mit einem Gefühl der Vergeblichkeit den Versuch aufgegeben, zwischen der scheinbar unzugänglichen Größe kirchlicher Dogmen und der erlebten Geringfügigkeit einer eigenen Gewißheit redlich zu leben.

Den eingespannten Menschen lockt die Flucht. Wie andere Zeiten in eine Werkgerechtigkeit flohen und die Gebote benutzten, um sich vor Gott abzuschirmen, so flieht man heute in die Denkgerechtigkeit, in eine Ideologie, und wäre es eine kirchliche. Man flüchtet sich in einen Turm von Überzeugungen, in dem man ungeschoren bleibt von der Welt und von dem Gott, der so beunruhigend lebendig ist, der auf uns zukommt mit neuem Leben, neuen Aufgaben. Das Problem aber ist nicht, daß uns die Wahrheit fehlt, sondern daß sie uns näher ist als wir uns selbst; daß sie uns hält wie eine Hand den Unsicheren; daß sie uns trägt wie das Wasser den Schwimmenden; daß sie uns so nahe ist wie die Luft, die wir atmen, und daß wir sie daher nicht finden, wenn wir uns aufmachen, um sie zu suchen.

Die Reihe von Paradoxen, in denen Paulus seine Situation als Apostel beschreibt (2. Kor. 6,8—10), ist nicht ein Bündel von Irrationalitäten. Sie soll im Gegenteil verständlich und vernünftig sagen, wie christliche Existenz beschaffen ist. Glaube, sagt Kierkegaard, ist Schwimmen über dem Meer und Gehaltensein über der Tiefe, über der Anfechtung und dem Zweifel und der Unfähigkeit zu glauben. Denn sie alle sind nicht eine ärgerliche Störung, ein Betriebsunfall des Glaubens, sondern gehören zu ihm. Ein Glaube, der die Unfähigkeit zu glauben nicht mehr in sich hat, hört auf, Gewißheit und Hoffnung zu sein, und wird zum Schema des Denkens. „Ohne Anfechtung ist jede Frömmigkeit Gotteslästerung" (Luther).

Wir aber brauchen Menschen, die sich nicht den Zweifel ersparen, sondern die ihn aushalten um der Wahrheit willen, im Vertrauen darauf, daß die Wahrheit, weil sie die Wahrheit Gottes ist, stärker ist als die Lüge und der Irrtum. Es gibt eine verhängnisvolle Orthodoxie. Sie ist nicht dort, wo die Kirche ihren Glauben in Sätzen formuliert, sondern dort, wo man glaubt, sich vor dem Leben und einer persönlichen Forderung hinter diesen Sätzen verschanzen zu können. Wir brauchen Menschen, die sich den Fragen und Zweifeln anderer aussetzen und nicht halt machen, wenn es ihnen unheimlich wird. Die sich auf die anderen und ihre Zweifel liebend und verstehend einlassen bis zur Selbstaufgabe. Und die den Mut dazu haben, weil sie darauf vertrauen, daß sie nicht aus der Wahrheit Gottes fallen können, sondern daß Gott sie hält, wo sie auch sind. Als die Armen, die doch viele reich machen.

Christoph Rhein

JOHANNES GAITANIDES

Man wählt, was man ist

Zur Typologie des Konservativen, Liberalen und „Progressiven"

Was nicht alles hat man bemüht, um dem Wähler auf die Schliche zu kommen! Weltanschauung und Klassenzugehörigkeit, Beruf, Bildung und Besitz, Herkunft, Alter und Geschlecht; hemmungslose Optimisten unterstellen seine Entscheidung sogar der politischen Einsicht. Und Marxens Wort von der Bestimmung des Bewußtseins durch das (wirtschaftliche) Sein ließe sich popularisierend abwandeln: man wählt, was man *ißt*. An all dem ist gewiß etwas dran. In der Regel aber und in letzter Instanz, so meine ich, wählt nicht das Argument, nicht das Interesse — in der Regel wählt man, was man *ist*. Und man ist von Haus aus — nach Schicksal, Charakter, Umwelt, Erbe und Anlage — Konservativer, Liberaler oder „Fortschrittlicher". Letztlich wählt man sich selber, indem man seine Stimme der CDU, der FDP oder SPD gibt.

Nicht zufällig also differenziert sich die politische Szenerie in sämtlichen westlichen Demokratien zu dieser Dreierordnung — zumindest überall dort, wo das Verhältniswahlrecht noch allen ursprünglichen Wählertendenzen den eigenständigen Ausdruck erlaubt. Die drei Parteien sind demnach nicht autonom-politische Bewegungen oder Theorien; sie übersetzen vielmehr die elementaren Verhaltensweisen in die Formensprache und auf das Aktionsfeld der Politik — sie sind die natürlichen und legitimen Auffangbecken für die drei Hauptspielarten des zoon politicon in unseren Breiten.

Wer von ihnen hat recht? Jede, und daher keine allein — dies eben macht die Demokratie aus, die von ihrem Pluralismus, von ihrem Gegen- und Miteinander lebt. Jede von ihnen hat „recht", weil sie alle im Boden unserer Wirklichkeit wurzeln, weil die „Wahrheit" der einen nicht die Wahrheit der anderen widerlegt noch ausschließt. Letztlich ist es ihr jeweiliges Kräfteverhältnis, das einer Zeit den Stempel aufdrückt.

Man wählt, was man ist

Konservativ ist, wer da meint, daß die Dinge schlimmer sein könnten, als sie sind, daß der Spatz in der Hand mehr taugt als die Taube auf dem Dach, daß kein Gewinn ohne Verlust (wohl aber ein Verlust ohne Gewinn), kein Fortschritt ohne Rückschritt zu haben ist — da man ja nicht weitergehen kann, ohne etwas zurückzulassen; daß also in den irdischen Grenzen bestenfalls nur das „kleinste Übel" zu gewinnen ist, nicht aber *das* Heil noch *die* Erlösung, nicht die Vollkommenheit noch das Paradies. Er weiß, daß Sünde und

Schuld, das Böse und das Leid unausrottbar in der Menschennatur angelegt, daß Idee und Realität nie zur Deckung zu bringen sind. Stets an der Mitte der Gefühle orientiert, hängt er sein Herz nicht an den Traum noch wirft ihn die Verzweiflung zu Boden. Zwischen Natur und Geschichte sieht er keinen Gegensatz, und so sucht er auch nicht jene durch diese zu vergewaltigen oder gar zu überwinden: Prometheus und Faust zählen nicht zu seinen Ahnen. Voller Ehrfurcht vor der Schöpfung, lebt er aus dem Ursprung und für die Kontinuität, nicht für die Revolution, hält er es mit dem bewährten homöopathischen Hausmittel mehr als mit dem ungewissen Experiment des chirurgischen Eingriffs. Keineswegs Feind der Entwicklung, sucht er die Veränderungen der Zeit im „Stile des Gebäudes" zu halten. Allzuviel Bedeutung mißt er ihnen nicht bei, traut er der menschlichen Natur doch nur einen Wechsel der Kleider zu, nicht der Haut: in aller Zeit und über alle Zeiten hinweg, so meint er, bleibt der Mensch denselben Gesetzen unterworfen und läuft das Geschehen auf die Wiederkehr des Gleichen hinaus. Daher glaubt er auch nicht, im Intellekt den Schlüssel für das Leben zu besitzen, vielmehr rechnet er mit den irrationalen Mächten und sucht sie in einer Ordnung zu stabilisieren, welche die Gegenwart als Gewächs der Geschichte hegt. So ist der Konservative der Gärtner unter den Politikern. Seine Gefahren: im Dogmatismus zu erstarren und ins Autoritäre abzugleiten, die irdische Sorge zu vernachlässigen und vor der Ungerechtigkeit zu resignieren, da er ja die Erlösung ins Jenseits verlegt.

Der *Liberale* aber schwört auf das Recht des Jägers. Hilf dir selber, dann ist allen geholfen — das ist eine Devise, die das Richtige am Erfolg mißt. Nicht nach dem allgemeinen Heil verlangt es ihn, sondern nach der Freiheit der Selbstverwirklichung, und daher meint er, die Dinge regelten sich am trefflichsten, wenn man sie nur sich selber überläßt: eine prästabilierte Harmonie sorge dafür (Aristoteles läßt sich als Zeuge nennen), daß sich die Einzelinteressen von selber auf das Allgemeinwohl einspielen, dem daher mit dem freien Wettbewerb am meisten gedient sei. Die Wurzel seines Handelns ist das Verlangen des menschlichen Geistes, autonom zu sein und die „eigene Persönlichkeit selbständig und nicht nach fremden Geboten zu entwickeln" — wie es ihm denn um die Erfüllung geht, nicht um die Erlösung. Das „Recht" vermag er nur als Schutz der Freiheit zu begreifen, und er rechtfertigt es aus dem Glauben an eine „wohltätige Selbststeuerung der gesellschaftlichen Kräfte". Daher sucht er die Lenkungsgewalt von Staat, Gesellschaft und Religion auf ein Minimum zu beschränken; als Dogmatiker der Dogmenlosigkeit und als Anwalt der individuellen Selbstentfaltung ist er der erklärte Feind aller Kollektivtendenzen und negiert die Abhängigkeit der Diesseitsordnung von transzendenten Mächten. Seine Kehrseite: daß er den Platz der Gerechtigkeit an das Recht des Stärkeren abtritt, daß er, im Verzicht auf eine gesellschaftliche Ordnungsidee und im Vertrauen auf das formale Recht, die Dinge bis zur Anarchie und die Freiheit der Persönlichkeit bis zum Ellbogenkodex einer Dschungelgesellschaft treiben läßt.

„Fortschrittlich" im Sinne des *Sozialismus* ist schließlich der Glückliche, der hier auf Erden der Vollkommenheit eine Chance gibt, der das irdische Licht sucht, das keinen Schatten wirft. Solcher Optimismus macht ihn mit aller Gegenwart unzufrieden — kein Heute kann ihm so gut erscheinen, als daß er ihm nicht ein besseres Morgen vorhielte: das macht ihn risikogeneigt — es fällt ihm leicht, das Gegenwärtige ans Künftige zu verkaufen. Nicht auf das Bewahren und Erhalten stellt er daher seine Sache, sondern auf das Verändern — auf einen Zustand hin, in dem die Riesin Not zur Zwergin amputiert ist, in dem die Teufel des Menschen zu halben Engeln geläutert und das uralte Feindespaar Freiheit und Gleichheit unter das glückliche Joch einer friedsamen Ehe gebeugt sind. Handelt der Konservative aus der Wurzel, will der Liberale um jeden Preis den Stamm in die Höhe und das Geäst in die Breite schicken, der Progressive hat nur die Frucht im Auge. Denkt der Konservative kausal, der Liberale voluntaristisch, so der „Linke" final — vom Ziel und Zweck her. So gesellt sich zum konservativen Gärtner und zum liberalen Jäger der sozialistische Architekt, dem die Gegenwart nur Rohstoff ist für den Bauplan eines Zukunftsschlosses, darin aller Widerspruch zwischen Sollen und Sein aufgehoben, die Idee ganz in die Wirklichkeit eingegangen, der Not das Wohnrecht entzogen ist und die irrationalen Mächte an die Kette gelegt sind. Dieser Optimismus speist sich aus zwei Quellen: er setzt die Vernunft dem Guten schlechthin gleich und schreibt ihr eine schier unbeschränkte Heil- und Heilskraft zu, und er versteht die Geschichte als eine stete Aufwärtsentwicklung, die zu guter Letzt den Himmel des Allgemeinwohls und der Gerechtigkeit erklimme. Ganz auf dies Leben hier eingestellt, steht er den übermenschlichen Bindungen verständnislos gegenüber, allenfalls (und erst neuerdings) in der Toleranz der Gleichgültigkeit. Seine Gefahren: der Gleichheit die Freiheit zu opfern, in der Radikalisierung vor der Wirklichkeit zu erblinden, in der Faszination durch das Wünschbare die Grenzen des Möglichen zu mißachten, in der Überbewertung der Vernunft die Rache der irrationalen Triebe herauszufordern; und schließlich liegt seine Gefahr im Mißverständnis des Bösen und der Not, mit deren totaler Ausmerzung auch der Ansporn für die Güte und die Größe des Menschen wegfiele.

Warum nun aber läßt die freie demokratische Wahl überall diese Dreierformation der politischen Parteien zutage treten? Wenn sie, wie wir behaupten, psychologisch begründet ist — wie erklärt sie sich? Unsere Antwort ist stichhaltig, gelingt uns der Nachweis, daß die drei Parteien mit *den* Typen übereinstimmen, welche die Psychologie bei der Erforschung der Einzelcharaktere gefunden hat.

Um das Resultat vorwegzunehmen: ihre Identität ist unanfechtbar. Von ihren Anfängen an bemühte sich die empirische Psychologie, die praktisch unendliche Vielfalt der individuellen Charaktere auf einige Grundtypen zu-

rückzuführen. Fast in allen Fällen — von Hallé (1797), Rostan (1828), Beneke (1832), Rokitansky (1850) über Carus (1852), De Giovanni (1870) und Viola (1909) bis zu Kretschmer (1921), Sheldon (1940) und Conrad (1941) — ist sie dabei zu einem Dreieransatz gelangt, und zwar gleichgültig, ob sie vom Körperbau und den Krankheitsbildern, vom Wahrnehmungs- und Erlebnisstil oder von der Weltanschauung ausging. Und was noch mehr zählt: so unterschiedlich ihre Methoden waren, so verschieden die Phänomene, die sie unter die Lupe nahmen, so unabhängig voneinander sie vorgingen — ihre Ergebnisse stimmen weithin und im Wesentlichen überein. Wir dürfen daher — stellvertretend für alle anderen — die Typologie von Kretschmer als Beleg für unsere These herausgreifen, weil sie die repräsentativste von allen ist, statistisch ausreichend gesichert und am gründlichsten erforscht (vgl. dazu den Band „Psychologie" im Fischer-Lexikon).

Kretschmer also unterscheidet in der Körperkonstitution den Athletiker, den Pykniker und den Leptosomen, die in den viskösen, zyklothymen und schizothymen Charaktertypen aufgehen; ihnen parallel zugeordnet sind die drei Grundformen der endogenen Psychose — die Epilepsie, das manisch-depressive Irresein und die Schizophrenie.

Der visköse (= „zähflüssige") *Athletiker*, knochig, muskulär, neigt nicht zum stoßkräftigen und impulsiven Draufgängertum, seine Stärke ist vielmehr das starre, auch sture Durchhalten. Im allgemeinen bedächtig und kühl, ja kaltblütig, kommt es bei ihm gelegentlich doch zu Jähzornsexplosionen. Als Gewohnheitsmensch hält er zäh am Althergebrachten fest; über seinem Wesen liegt der „Geist der Schwere". Diese Eigenschaften entsprechen der konservativen Verhaltensweise.

Der zyklothyme *Pykniker*, breit und rundwüchsig, ist in seinen Gefühlen leicht ansprechbar und wechselt in der Stimmungslage rasch vom Himmelhochjauchzend zum Zutodebetrübt. Gesellig, aufgeschlossen und kontaktfreudig, wird seine Gutmütigkeit durch einen gesunden Realismus gezügelt, der das eigene Interesse durchaus wahrzunehmen versteht. Seiner praktischen Tatkraft gesellt sich ein sinnenfrohes Genießertum. Auf die Erfahrung bauend, gefällt er sich in einer volkstümlichen Anschaulichkeit, die ihn häufig zum Redner, manchmal auch zum Humoristen befähigt. Langsamen Temperamentes, in der Arbeitsweise ungleich und leicht ablenkbar, ermüdet er nur allmählich und verfügt über eine weite, vielseitige Aufmerksamkeit. Damit ist der Liberale in seinen wesentlichen Zügen getroffen.

Der schizothyme *Leptosome* (oder auch Astheniker) schließlich, schmal und lang, schließt sein Inneres oft von der Außenwelt ab; eingekapselt in die kreisenden Monologe seiner oft phantastischen und wirklichkeitsfremden Regungen, fällt es ihm schwer, seine Gefühle mitzuteilen und Kontakt zu seiner Umwelt zu finden. Stark und andauernd erregbar, gleichmäßig in der Arbeitsweise, ermüdet er plötzlich; seiner geringen Ablenkbarkeit korrespondiert ein eng gezogener Aufmerksamkeitsbereich. Feinsinnige Schwärmer und

abstrakte Idealisten, gespannte Fanatiker und kalte Rechner sind so angelegt. Dieser Typus hat sich heute in der politischen „Linken" angesiedelt.

Nun sind diese drei Typen Abstraktionen der Realität, nicht diese selbst — die Wirklichkeit mischt sie meist und entläßt sie nur selten in die reine Kontur: Dennoch sind sie „wirklich" — wirklich als Grundtendenzen der Charakteranlage und als Dominanten der Persönlichkeitsbildung. In dieser Funktion verlängert sich ihre prägende Macht vom Individuellen in die politischen Kollektive hinein, die wir „Parteien" heißen. In den Parteien also sammeln und organisieren sich diese typischen Grundtendenzen und setzen sich in politische Energie um; und wenn auch sie sich als Mischungscharaktere manifestieren, so behauptet sich in ihnen doch jeweils der Ursprungstypus als Kristallisationskern und Richtungsdominante. In dieser Bindung der politischen an die psychologischen Typen liegt die tiefste und die entscheidende Ursache für die Differenzierung der Parteien, für ihre Unterschiede und Gegensätze.

Wählen, was man ist, das also ist gut, natürlich und legitim, dazu sind die Parteien da. Freilich nicht allein dazu. Mögen die meisten Wähler in „ihrer" Partei den ihnen jeweils angemessenen Stall finden und ihr damit über allen Wandel hinweg den festen Stamm stellen — der feste Stamm ist überlagert von einer fluktuierenden Schicht, die ihre Stimme von Fall zu Fall wechselt und nach andersartigen Motiven vergibt. Sich selber kann ja nur wählen, wer schon etwas ist und weiß, was er ist — nicht wenige wissen dies nicht, vor allem unter den jungen Wählern. Wo sich das „linke", das liberale und konservative Element gleichmäßig mischen, da ist ihr jeweiliges Hervortreten nicht zuletzt eine Altersfrage — der Konservativismus ist ja eine Sache der Reife oder, wie seine Gegner zu meinen lieben, der Verkalkung: man muß einige Vergangenheit haben, um sich zu ihr bekennen zu können. — Auch das Geschlecht meldet sich bei der Wahl zum Wort: die Frau neigt ihrer Natur nach mehr zum Bewahren und ist dem Experiment abgeneigt, selten nur entscheidet sie sich für den ratiobesessenen Ideenradikalismus der Progressiven (wenn aber doch, dann mänadenhaft und noch entfesselter als der Mann), und noch seltener gewinnt sie dem ungewissen Abenteuer des Liberalismus Geschmack ab. Schließlich verlangt auch die äußere Lage Gehör: der Satte drängt nicht auf Veränderung (was heute in Westdeutschland der CDU, in Skandinavien der Sozialdemokratie zugute kommt), der Hungernde optiert nicht für die Beharrung, und in der Krise wählt man anders als in der Konjunktur. Nicht ganz übersehen wollen wir die kleine Minderheit der spezifisch polititischen Wähler, die bei einem knappen Rennen durchaus ausschlaggebend sein können, die seltene Gilde derer, die sich gleicherweise von sich selber und von allen Parteien distanzieren und sich ausschließlich dem sachlich-politischen Argument verschreiben; es kann unter anderem vom Wähler auch verlangen, mit seiner Stimme zu einer gesunden Gewichtsverteilung zwischen den politischen Grundkräften beizutragen.

Nun ließe sich gegen unsere These von der unheiligen Dreifaltigkeit der Partei-Geister und gegen ihre Ableitung von den drei psychologischen Grundtypen einwenden, sie schrumpfe allerorts im Westen zu einem Zweiersystem zusammen. Diese Konzentration mag von außen durch den kommunistischen Expansionsdruck und von innen durch die soziologische Nivellierung in der industriellen Massengesellschaft bedingt sein — sie hat zur Voraussetzung, daß die Parteien nun den Widerspruch, der sie von Haus aus voneinander trennt, in sich hineinnehmen, in sich austragen und neutralisieren. Mit anderen Worten: die „große" Partei ist heute nur wettbewerbsfähig, wenn sie die gesamte Wählerschaft anspricht — wenn sie also, von der Einstimmigkeit zur Dreistimmigkeit übergehend, allen psychologischen Typen Raum gibt. (Diese Struktur kennzeichnet übrigens auch die beiden Parteien der Vereinigten Staaten).

Dieser innere Umwandlungsprozeß ist in der Tat das entscheidende Charakteristikum in der Nachkriegsentwicklung der europäischen Parteien. Alle westlichen *Arbeiterparteien* sind im Vergleich zu früher ungleich „liberaler": Sie entfernen sich zusehends von ihrem philosophischen Ursprungsaxiom, vom Materialismus, und damit befreien sie sich auch mehr und mehr von der unmenschlichen These, der Mensch sei ein bloßes Produkt der wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse; das erlaubt ihnen ferner, das Kriegsbeil des Atheismus zu begraben, das sie früher so heftig gegen das Christentum schwangen, und erlaubt ihnen auch, ihre Gespenstervorstellung vom Eigentum als der Ur- und Erbsünde aller menschlichen Not zu entteufeln. Je mehr sie sich schließlich in der Zeit von ihrem marxistischen Urquell entfernen, um so mehr werden sie zu Erben, um so vernehmlicher macht sich auch in der Linken die Stimme des „Konservativismus", dem sie in der Frage des Nationalismus längst nichts mehr schuldig bleibt. — Konservativismus ist ja nicht zuletzt immer und überall eine Sache des Abstands vom Ursprung. Kein Wunder, daß er selbst im Kommunismus seine Kreise zieht, auch wenn er dort heute noch als häretische Seuche diagnostiziert wird: im Prinzip ist Chruschtschew in seiner Rückwendung zu Lenin nicht minder konservativ als der stalinistische Molotow.

Derselbe Prozeß — mit umgekehrten Vorzeichen — auch bei den *konservativen Parteien.* Nicht zufällig und nicht unverdient gewinnen sie zusehends Boden unter der Arbeiterschaft. Im Lastenausgleich, in der Mitbestimmung der Arbeiter in der Montanindustrie, in ihrer Bemühung um eine breitere Eigentumsstreuung haben sie nicht wenige soziale Leistungspunkte auf ihr Konto gesammelt. In der Europapolitik, die auf einen Abbau des Nationalismus hinausläuft, hat ihre internationale „Progressivität" dem Sozialismus schon den Rang abgelaufen. Noch tiefer ist der Einbruch des Liberalismus in den Konservativismus: er dokumentiert sich in seiner Wirtschaftspolitik, in der Tatsache, daß die Wählermehrheit in den Konservativen heute energischere Verteidiger der Freiheitsrechte zu sehen glaubt als in den Liberalen und

den Sozialdemokraten; im Zustandekommen schließlich einer christlichen Aktionsgemeinschaft, die erstmals das konfessionelle Schisma auf dem politischen Felde überbrückt. Und was den politischen Klerikalismus angeht, so schießen heute seine ressentimentalen und kryptoautoritären Blüten bei den der SPD zuneigenden Protestanten um Heinemann und Niemöller üppiger ins Kraut als beim katholischen Klerus, der der CDU nahesteht.

Eine gleichartige Rezeption des gegnerischen Gutes, wenn auch weniger ausgreifend, ließe sich bei den *liberalen Parteien* feststellen. Sie gerieten dennoch überall in Europa gegenüber ihren beiden Rivalen ins Hintertreffen — wohl weil eine liberale Partei in dem Grade überflüssig wird, wie sich Konservative und Sozialisten liberalisieren. Wehe den Siegern! Es ist nicht das erste Mal, daß der Sieg einer Idee die Niederlage ihres politischen Trägers verursacht. Mag der heutige Liberale bei den Konservativen und den Sozialisten nicht seine wahre Heimat finden, es läßt sich auch für ihn in diesen fremden Ländern sicherer leben als in der eigenen Heimat, die am Zug zur Konzentration verarmte. — Warum aber diese Resonanzschrumpfung der liberalen Parteien? Wohl, weil ihre individualistische Hauptstimme den gesellschaftlichen Ordnungsansprüchen der modernen Massengesellschaft weniger entgegenkommt; weil sie — eigensinniger als die andern — mit der Einverleibung der fremden Tendenzen im Rückstand sind.

Die wechselseitige Durchdringung der Grundperspektiven in den drei Parteien hat jedoch nicht deren Konturen verwischt: was ihnen vielmehr widerfuhr, war die Metamorphose vom singularen zum pluralistischen Charakter, die Überführung der Einstimmigkeit in die Dreistimmigkeit, wobei die alte Stimme aus der Position eines Monopols in die eines primus inter pares, des ersten unter Gleichen versetzt wurde — das alte Solo hat sich zum Orchester erweitert, darin es nun den Part der ersten Geige spielt. So haben wir es nach wie vor mit einer konservativen, sozialistischen und liberalen Partei zu tun, aber ihre reichere Instrumentierung erlaubt es nun dem Wähler, auch gegen seinen Typus für sie zu stimmen.

Warum aber neigt sich in allen freien Ländern Europas (außer in Skandinavien) heute die Wählermehrheit den Konservativen zu? Wir müssen die drei Grundtendenzen zunächst als potentielle Kräfte ansehen, als Angebote von Lösungsmöglichkeiten. Für welche sich der Wähler entscheidet, das wird ihm nicht allein von seinem „Typus", sondern auch jeweils von den allgemeinen Zeitverhältnissen nahegelegt.

Das Leben ist sich in seinen Grundzügen über alle Zeiten hinweg gleich: in den Gesetzen des Todes und der Zeugung, des Hungers und der Macht, in der Grenzenhaftigkeit des menschlichen Willens, in seinem Verlangen nach Recht und Gerechtigkeit, nach Freiheit und Gleichheit, nach Glück und Geltung, nach Erlösung und Erfüllung. Und zugleich verändert sich das Leben zu jeder Sekunde im unaufhaltsamen Fluß der Verwandlung. So entfaltet sich

die Geschichte als ein Geflecht, an dem die zeitlosen, konstanten Gesetze *und* die Gesetze der Veränderung unaufhörlich weben, neben- und ineinander, mit- und gegeneinander. Wo sich beide Gesetzmäßigkeiten in wechselseitiger Kontrolle und Zügelung begegnen, durchdringen und im Gleichgewicht halten, da hat das Leben Halt und Fülle. Unser Zeitalter aber leidet an dem sich rasend ausbreitenden Krebs der Veränderung, der alle Zeitlosigkeit überwuchert und wegfrißt: von Tag zu Tag verändert sich die Landkarte, die neuen Erfindungen überstürzen sich, unsere Horizonte entlaufen uns in immer weitere Endlosigkeiten, der Strom der Erkenntnisse hat ein reißendes Gefälle angenommen, und so fürchten wir, den Boden unter den Füßen zu verlieren — wir sitzen in einem Auto mit einem überstarken Motor, dessen Bremsen versagen. Diese Entfesselung ist die Leistung unserer Naturwissenschaft und Technik — ihre politischen Anwälte sind die „progressiven" Parteien; sie suchen aus dieser Flut der Veränderung neue Gesetzmäßigkeit des menschlichen Zusammenlebens abzuleiten.

Es ist dieser Gang, dieser Hetzlauf der Dinge, der die Menschen dort, wo sie ihr Schicksal selber mitbestimmen können, den sogenannt konservativen Parteien in die Arme treibt — dem Instinkt folgend, daß dem auf Hochtouren laufenden Motor ein sicherndes Bremssystem entgegengesetzt werden muß: nicht um das Fahrzeug zum Halten zu bringen (oder gar zur Rückwärtsfahrt, wie es die linken Kritiker sehen wollen), sondern um seine Fahrt unter Kontrolle zu bringen und es vor dem Sturz in den Abgrund zu bewahren. Über diesen „bürgerlichen Sicherheitskomplex" pflegt man — ebenso billig wie töricht — Kübel des Spottes und des Zornes auszugießen. Dies Sicherheitsverlangen aber ist nicht mehr der Reflex der Sattheit, es meint nicht nur den hohen Lebensstandard, nicht nur das Eigentum und das ungestörte Vergnügen — es meint auch und nicht zuletzt die Verteidigung der Zeitlosigkeit gegen die Zeit, oder genauer: die Einordnung der Veränderung unter das zeitlose Gesetz! Darin trifft sich dies Sicherheitsverlangen mit der Funktion des Konservativen: nicht zum Vergangenen zurückzukehren (das wäre „Reaktion" oder „Restauration" — denen die anderen Grundtendenzen genauso erliegen können), sondern um das Zeitlose in der Zeit und notfalls gegen sie zu erhalten und zu behaupten. Je mehr und je schneller sich eine Zeit verändert, um so mehr neigt sie dazu, sich in einem Akt der Selbstkorrektur der konservativen Führung anzuvertrauen; sie neigt heute mehr dazu, weil die Apostel der Veränderung in Gestalt der Sowjets solch drohende Macht gewonnen haben. Dies ist der eigentliche Grund, der die freien Wählermehrheiten Europas sich für die Konservativen und gegen die progressive Linke entscheiden heißt — das unbewußte Wissen um die Notwendigkeit, die rasende Bewegtheit unserer Zeit auf ein weniger lebensgefährliches Tempo zu drosseln und in überschaubare Bahnen zu lenken. Daß die konservativen „Bremser" da und dort des Guten freilich zu viel tun, läßt sich nicht vertuschen.

Wer also hat das Recht auf seiner Seite: der konservative Gärtner, der liberale Jäger oder der soziale Architekt? Jeder, aber keiner allein. Die Demokratie kann keinen von ihnen missen — weder die konservative Stabilisierungskraft noch die liberale Lösungsessenz noch die soziale Bewegungsenergie. Je für sich allein endet der Konservatismus in der Reaktion, der Liberalismus im Chaos und der Sozialismus im Totalitarismus. Dies eben macht die Demokratie aus: daß sie alle drei Grundströme in sich aufnimmt und zur freien Entfaltung treibt; erst durch den Zwang zum Wettbewerb begrenzen sie einander in ihren Lastern und provozieren sie einander zu ihren Tugenden. Je für sich allein genossen, sind sie Gift — als Medizin wirken sie nur in der Dosierung durch die wechselseitige Beschränkung.

Wenn der innen-geleitete Mensch das politische Geschehen betrachtet, wird er zwar eine außerordentlich zynische Haltung gegenüber den Menschen, nicht aber gegenüber den Institutionen, Verfassungen und . . . auch nicht gegenüber dem politischen Leben selbst einnehmen. Im Gegensatz dazu wird sich der außen-geleitete Mensch, der menschlichen Kontakten gegenüber sensibel und sentimental ist, wahrscheinlich gegenüber sämtlichen Institutionen zynisch verhalten, was seinem Zynismus gegenüber der Politik im allgemeinen entspricht. In Verbindung mit dieser Einstellung wird der Anspruch auf Aufrichtigkeit, den er den politischen Persönlichkeiten gegenüber erhebt, zu einer gefährlichen Angelegenheit.

David Riesman

FRIEDRICH HÜBNER

Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses

Selbstdarstellungen der Evangelischen Konfessionen in Deutschland III

Die Zeiten unbekümmerter Selbstbehauptung einzelner Kirchentümer scheinen zu Ende zu gehen —, das gehört zu den Früchten der ökumenischen Bewegung. Es ist geradezu der Sinn dieses gemeinsamen Bemühens verschiedener, voneinander durch ihr Bekenntnis getrennter Kirchen, die vorgegebene Einheit der Kirche Jesu Christi als beherrschenden Gesichtspunkt für alles Nachdenken über sich selbst im Verhältnis zu den übrigen christlichen Kirchen herauszustellen. Weil es nur einen Herrn und Heiland Jesus Christus gibt, gibt es auch nur *eine* Kirche als den Leib Christi, *ein* Volk Gottes, die *eine* Herde des Guten Hirten, die *eine* Braut, die auf das Kommen des Bräutigams wartet.

Gerade dieses Wissen um die unteilbare Einheit des Leibes Christi hat jedoch den qualvollen Prozessen der Kirchenspaltung jenen leidenschaftlichen Ernst des Ringens um die Wahrheit und jene unerbittliche Härte des gegenseitigen Urteils verliehen, für die tolerant und indifferent gewordene Epigonen naturgemäß keine Antenne mehr haben. Nicht aus sturer Rechthaberei, sondern aus zitterndem Gehorsam und aufrichtigem Willen, in der Nachfolge des einen Hauptes der Kirche, Jesus Christus, zu bleiben, haben die Kirchen sich von falschen Propheten und Irrlehrern getrennt und sich den abgespaltenen oder exkommunizierten häretischen Kirchen gegenüber exklusiv verhalten. Die intransigente *Exklusivität*, die wir heute noch mit Schmerz z. B. auf seiten der römisch-katholischen Kirche, aber auch bei manchen autokephalen orthodoxen Kirchen des Ostens, ganz besonders aber bei den meisten jüngeren Sekten beobachten, rührt daher, daß man bei dem verzweifelten Versuch, an der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi festzuhalten, keinen anderen Ausweg findet, als die eigenen Kirchengrenzen für die Grenze der Kirche Jesu Christi überhaupt zu erklären.

Es wäre ein nicht minder verzweifeltes Rezept zur Heilung des so mannigfach amputierten corpus der Kirche, wenn man in extremer *Inklusivität* von allen Gründen der Spaltung absehen, alle getrennten Kirchen kurzerhand als ein großes Ganzes betrachten und zum Erweis ihrer Einheit möglichst umfassend entweder monarchisch oder demokratisch organisieren wollte. Auch die vollkommenste Einheitsorganisation der Weltchristenheit wird die Einheit der Kirche Christi nie hinreichend und überzeugend darstellen können. Denn diese Einheit der Kirche ist Gegenstand des Glaubens, nicht des Schauens; sie bleibt in dieser Welt bis zur Wiederkunft Christi ebenso verborgen wie die Einheit zwischen dem Sohn am Kreuz und dem Vater im Himmel.

Die vorgegebene, aber verborgene, nur dem Glauben faßbare Einheit der Kirche als des Leibes Christi verwehrt uns aber nicht nur die überstürzte Flucht in eine Einheitsorganisation, sondern auch die so gern geistlich getarnte *Resignation*, die den Status quo der gespaltenen Christenheit als unvermeidliche Tatsache akzeptiert. Die Einheit der Kirche Jesu Christi will von den Christen vor der Welt bezeugt und in ihrem gemeinsamen Bekennen und Dienen bestätigt werden. Hier liegt die Bedeutung der ökumenischen Arbeit der Gegenwart. Fern von enthusiastischem Überschwang und müder Resignation haben sich einige Kirchen beispielgebend entschlossen, in gemeinsamer Arbeit die vorgegebene Einheit ins Bewußtsein zu rufen und von ihr her ihr Bekennen und Handeln bestimmt sein zu lassen.

Darum muß aber auch jede Besinnung einer Konfessionskirche über sich selbst, jede Selbstdarstellung ihres Weges und Zieles bei der kritischen Frage einsetzen, ob und warum sie noch ein Recht zur Sonderexistenz als diese durch ihr Bekenntnis und ihre Geschichte geprägte Kirche hat. Wir wissen natürlich, daß wir uns nicht wie Münchhausen an unserem eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen können. Trotzdem möchten wir alle aber gern recht behalten und uns selbst behaupten und stellen darum auch unsere selbstkritischen Fragen nur allzuleicht rhetorisch. Doch wir glauben an den Heiligen Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leiten und das Zeugnis von Christus in ihr lebendig erhalten will, durch und trotz aller rechthaberischen „Treue". Es wird uns auch nur der Heilige Geist davor bewahren können, mit großen Worten von der Bereitschaft zur Buße und Selbstpreisgabe zu reden und dabei doch nur die Selbstbehauptung und Machterweiterung zu betreiben.

1. Die Trennung von der römisch-katholischen Kirche

Wie jede andere Kirche wird auch die evangelisch-lutherische Kirche bei einer solchen Selbstprüfung zwangsläufig zurückverwiesen auf den Punkt in ihrer Geschichte, wo sie sich von der damals für sie noch gegebenen, natürlich auch schon relativen Einheitsgestalt der abendländischen Christenheit hat abspalten lassen. Darum müssen wir uns zunächst auf die Spaltung der evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses von der *römisch-katholischen Kirche* besinnen. Es wird immer ein Prüfstein für echte ökumenische Fragestellung sein, in welchem Maße wir den Bruch mit der Kirche Roms in unsere Erwägungen einbeziehen. Abgesehen von den jüngsten Konzilsbestrebungen innerhalb der römischen Kirche und der damit auftauchenden Möglichkeit, daß die römische Kirche sich aus der starken Isolierung durch ihre exklusive Haltung zu lösen trachtet, wird jede Neubesinnung auf die vorgegebene Einheit der Kirche Jesu Christi die römische Kirche, auch wenn sie sich völlig abweisend verhält, stellvertretend im Denken, Beten und Handeln einbeziehen müssen. Nichts wäre für die ökumenische Sache verhängnisvoller, als wenn der Weltrat der Kirchen,

der ja doch nur einen kleinen Ausschnitt aus der Gesamtchristenheit darstellt, sich zu einem panprotestantischen Block mit neuem konfessionalistischem Selbstverständnis entwickeln würde.

Aber sobald wir aufrichtig die Frage nach der „Schuld" Martin Luthers an der Abspaltung der Kirche lutherischen Bekenntnisses von der römisch-katholisen Kirche aufwerfen, spüren wir die ganze Verwickeltheit der ökumenischen Gesprächslage: Müssen wir hier wirklich eine „Schuld" bekennen? Sind wir an diesem Punkt zur aufrichtigen „Buße" bereit? Sind wir in der Lage, das als „Sünde" zu beurteilen und preiszugeben, wofür Martin Luther auf den Plan getreten ist? Und wenn wir hier zögern und uns dagegen wehren: Ist das nur das alte Feuer protestantischer Leidenschaft, das sich so leicht zu lichterloher Flamme entfachen läßt und sich so gern mit Feuern von fremden Altären mischt? Ist es nur hartgesottene Unbußfertigkeit und stiernackiger Trotz, vielleicht sogar eine Unterströmung nationalen Dünkels oder liberaler Modernität, wenn wir uns hier weigern, „Buße" zu tun und Abbitte zu leisten?

Wir können doch nur klar und deutlich bezeugen, daß wir vielmehr geneigt sind, auf den Knien Gott im Himmel dafür zu danken, daß er seiner Christenheit einen Zeugen seines Evangeliums wie Martin Luther geschickt hat, um durch ihn seine Kirche von Grund auf zu erneuern! Dieser Dank liegt auf derselben Ebene wie die Dankbarkeit dafür, daß Gott uns Kirchenväter wie Athanasius und Augustin geschenkt hat, durch deren Lebenskampf gegen Arius und Pelagius die Christenheit die Gott-Menschheit Christi und die abgründige Verlorenheit des Menschen ohne Christus besser und tiefer aus der Heiligen Schrift verstehen gelernt hat. Auch deren Kämpfe haben schicksalsschwere Spaltungen der Christenheit hervorgerufen und waren sicher nicht weniger als bei Martin Luther mit menschlichen Unzulänglichkeiten verwoben.

Können wir uns überhaupt ausmalen, wie der Lauf der Kirchen- und Dogmen-, ja der Weltgeschichte ohne Martin Luther ausgesehen hätte? Zwingli und Erasmus, Melanchthon und Calvin hätten sich ungehindert durch seine übermächtige Persönlichkeit entfalten können, der in Jahrhunderten aufgestaute Reformwille hätte sich sicher irgendwie und irgendwo Bahn gebrochen, Renaissance und Humanismus wären zum Zuge gekommen, auch die Fürsten, die Reichsritter, die Städte und die Bauern hätten auf ihre Weise ihre kleinen und großen Ziele verfolgt —, aber wäre es je zu einer großen Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gekommen, zu jenen Geburtswehen einer neuen Epoche in der Geschichte der Christenheit, zu jener umwälzenden Wiederentdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein, zu jener sieghaften Erfahrung von der Freiheit eines Christenmenschen? Es ist müßig, solchen Spekulationen, „was wäre, wenn . . ." nachzuhängen. Tatsächlich läßt sich Martin Luther nicht aus der Geschichte der Christenheit wegdenken und auslöschen. Aber seine bleibende Bedeutung liegt nicht darin, daß er der große religiöse Held und Heros war, auch nicht darin, daß er humanistische Geistesfreiheit mit teutonischem Trotz ver-

fochten und eine neue Kulturepoche heraufgeführt hat, und erst recht nicht darin, daß er die typisch deutsche Form der Frömmigkeit vorgelebt und die nationalen Kirchen von der Vorherrschaft Roms befreit hat —, das alles sind meist gut, mitunter aber auch böse gemeinte, sicher aber völlig abwegige Auffassungen und Ruhmestitel, die den Weg der lutherischen Kirche mehr belastet als gefördert haben.

Die wirkliche und entscheidende Bedeutung Luthers nicht nur für die evangelisch-lutherische Kirche, auch nicht nur für den Gesamtprotestantismus, sondern auch für die römisch-katholische Kirche selbst liegt in der für die ganze Christenheit seiner Zeit umwälzenden, in unaussprechlichen Gewissenskämpfen aus der Heiligen Schrift geschöpften Wiederentdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders um Christi willen, ohne des Gesetzes Werke, allein aus dem Glauben. Alle diese Begriffe: „Gerechtigkeit Gottes", „Rechtfertigung des Sünders", „Gesetzes Werke", „um Christi Willen", „aus Gnaden allein" und „aus Glauben allein" sind für die Menschen von heute weitgehend zu kaum mehr verstandenen Chiffren geworden. Sie im einzelnen zu entfalten, ist das heiße Bemühen der exegetischen, systematischen und praktischen theologischen Disziplinen gerade unserer Tage, weil wir mit ähnlicher Entdeckerfreude wie die Zeitgenossen der Reformation spüren, daß hier der Herzpunkt des Heilswerkes Christi getroffen ist, der uns inmitten einer Welt der grenzenlosen Vergeltung und der unergründlichen Angst vor unheimlichen Mächten der Zerstörung ein Leben in der Freiheit eines Christenmenschen ermöglicht.

Martin Luthers Entdeckung in der Klosterzelle brachte nicht nur sein eigenes Leben auf neue Bahnen und lief nicht nur wie ein Sturmfeuer durch alle Lande des Römischen Reiches deutscher Nation, sondern sie ließ aus dem bunten Gemisch von begeisterten und zum großen Teil schnell wieder enttäuschten Anhängern unter Priestern und Mönchen, Fürsten und Bauern, Bürgern und Rittern sehr bald eine Schar von Bekennern entstehen, denen nichts wichtiger wurde als eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Nur durch Reichsacht und Bannstrahl des Heiligen Stuhles wurden sie gezwungen, getrennte Wege zu gehen, um die erkannte Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders nicht wieder untergehen zu lassen. Um der Wahrheit und Fülle der Botschaft der Kirche willen und also um der Einheit der Kirche willen mußte man die Spaltung in Kauf nehmen, solange eine Einheit des Bekennens nicht möglich wurde.

Durch die Entdeckung der Rechtfertigung aus Glauben allein hat die Reformation bekanntlich auch die römisch-katholische Christenheit zu grundlegenden Reformen gezwungen, so daß am Ausgang der Reformationsepoche wirklich die ganze Christenheit des Abendlandes beansprucht und umgeformt war. Martin Luther sprach so zentrale Zusammenhänge der Heiligen Schrift in dieser Deutlichkeit zum erstenmal seit den Tagen der Apostel aus, daß sich ihnen mehr oder weniger alle christlichen Kirchen öffnen mußten und noch immer öffnen müssen. Diese Tatsache verleiht der Kirche lutherischen Bekenntnisses

ökumenischen Rang und gibt ihr unaufgebbare ökumenische Verantwortung. Die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben an Christus allein darf nicht wieder verstummen oder überfremdet werden. Es kann keine Kirche wahrhaft in der Nachfolge der Apostolischen Kirche stehen, die sich dieser Erkenntnis des Evangeliums verschließt.

Folgerichtig hat die lutherische Kirche nie den Anspruch auf direkten Zusammenhang mit der Alten Kirche und der Kirche der Apostel und Propheten preisgegeben. Sie hat darum auch nie sich mit der Spaltung abfinden können. Sie hat immer nur die Reform der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche gefordert, als deren Glied sie sich weiß. Obwohl sie erkannt hatten, daß Papst, Bischöfe und Konzilien irren können, haben die Männer der Reformation nicht aufgehört, an Papst und Bischöfe zu appellieren und auf ein Konzil zu hoffen, das die einzige Möglichkeit für eine dogmatische Klärung und eine Bewährung der Einheit gewesen wäre. Dieses lange und fruchtlose Warten auf ein Konzil hat die lutherische Kirche schwer geschädigt, weil sie es viel zu lange unterließ, sich selbst zu sammeln und zu festigen. Das unabsehbare Verhängnis des landesherrlichen Summepiskopats hat hier eine seiner Wurzeln. Bis zuletzt erklärte man immer wieder, man würde sich der Jurisdiktion der Bischöfe unterwerfen, wenn nur die Freiheit zur Predigt des Evangeliums von der Rechtfertigung aus Glauben gewährleistet würde. Aber Papst und Bischöfe blieben taub oder furchtsam und witterten Revolte, wo doch nur Reform erstrebt wurde. Wegen dieser unfruchtbaren Abwehrhaltung der römischen Kirche konnte auch das, was in ihr an Reformen schließlich möglich wurde, immer nur Flickwerk bleiben. Den erstaunlichen Einzelleistungen an theologischer Akribie und ethischem und erzieherischem Bemühen stehen darum die grotesken Fehlentwicklungen in der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes (1870) und der Mariologie (1953) gegenüber, und manches Löbliche, was im Tridentinum über die Rechtfertigungslehre gesagt ist, wird von vielen Einschränkungen so überdeckt, daß es auch heute noch der Kirche des unverfälschten Zeugnisses von der Rechtfertigung des Gottlosen nach der Heiligen Schrift bedarf. Der Weg zur Überwindung der Trennung erscheint noch unüberwindlich steil und dornenvoll und der Vorwurf des Abfalls von der Wahrheit beruht nach wie vor auf Gegenseitigkeit.

2. Ist die Trennung von der reformierten Kirche notwendig?

Wenn wir so der Kirche Roms gegenüber weder die vorgegebene Einheit der Kirche Christi zu leugnen noch den Fundamentalartikel der lutherischen Reformation preiszugeben gewillt sind und also die Hoffnung auf einen gemeinsamen Weg mehr auf ein Wunder des Heiligen Geistes als auf geschichtlich greifbare Möglichkeiten gründen, so scheint die Sache der *„nach Gottes Wort*

reformierten Kirche" gegenüber auf den ersten Blick sehr viel einfacher und hoffnungsvoller zu liegen. Ist hier nicht allein schon die gemeinsame Front gegenüber der römischen Kirche ein starkes bindendes Element? Wird hier nicht der Fundamentalartikel von der Rechtfertigung durch den Glauben allein gemeinsam bekannt? Sind wir hier nicht einer Meinung darüber, daß allein die Heilige Schrift Quelle der Lehre und Verkündigung sein darf? Und sieht es nicht so aus, als ob jene trennenden Gräben, die im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche aufgerichtet wurden, durch die Entwicklung der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens im deutschen Sprachgebiet so weitgehend zugeschüttet sind, daß für das Nebeneinander zweier getrennter Kirchen kein Grund mehr vorhanden ist? Haben nicht vielmehr die Jahrhunderte der Überfremdung der Kirche durch Rationalismus und Säkularismus und die gemeinsame Abwehr grundstürzender Irrlehren unter Nazismus und Kommunismus eine solche Kampfes- und Lebensgemeinschaft begründet, daß es zur „Schuld" im eminenten Sinne werden muß, wenn man im Zeitalter der ökumenischen Bewegung an früheren Trennungen festhält? Das sind die Fragen, denen keine Besinnung über den Weg der lutherischen Kirche ausweichen darf.

Nun könnte man versucht sein, die Frage der „Schuld" an der Spaltung zwischen reformierten und lutherischen Kirchen den reformierten Theologen zuzuschieben, die sich nach den heftigen Auseinandersetzungen über die Abendmahlslehre im Jahre 1529 auf dem Reichstag von Augsburg in bewußter Entscheidung dem Bekenntnis der Lutheraner nicht angeschlossen, sondern ein eigenes Bekenntnis eingereicht haben. Das dürfte aber für die Lutheraner ebensowenig eine „Entschuldigung" sein, wie die aufgezwungene Abspaltung der lutherischen Kirche die römisch-katholische Kirche ihrer Verantwortung enthebt. Man wird darüber hinaus nicht übersehen dürfen, daß die Zwinglianer sich sowohl als durchaus eigenständige wie vor allem als wirklich konsequente reformatorische Bewegung verstanden haben. Für sie war die Kirche Roms von vornherein der erklärte Gegner, die verkörperte Abgötterei, gegen die der Kampf nicht radikal genug geführt werden konnte, damit aller alte Sauerteig auf einmal hinausgefegt würde. In dieser Frontstellung meinten sie mit den Lutheranern einig zu sein und konnten es nie verstehen, daß die lutherischen Kirchen sich dieser angeblich konsequenten Durchführung des Erneuerungswerkes verschlossen haben. Von den reformierten Kirchen her gesehen ist die lutherische Kirche auf halbem Wege der Reformation stecken geblieben und hat die Eierschalen des Mittelalters noch nicht ganz abwerfen können. Darum bedarf sie immer neu geistlicher Vermahnungen und brüderlicher Rippenstöße zur Buße über die Halbheiten und zur entschlossenen Vollendung der Reformation.

Nur von dieser Voraussetzung aus ist das Phänomen zu erklären, daß die reformierten Kirchen sich in Deutschland vierhundert Jahre lang sehr um die Einheit mit den Lutheranern bemüht und immer wieder die Kampf- und Glau-

bensgemeinschaft gegen Rom beteuert haben, daß sie aber ebenso selbstverständlich und entschlossen sich von den „mittelalterlichen Eierschalen" der Lutheraner, ihren angeblichen Halbheiten und Restaurierungsversuchen distanziert und unerschüttert ihren eigenen Weg verfolgt haben. Nur aus einem zugespitzten konfessionellen Sendungsbewußtsein heraus läßt es sich erklären, daß die winzigen Ansätze reformierten Kirchentums auf deutschem Boden sich vierhundert Jahre lang den großmächtigen lutherischen Landeskirchen gegenüber behauptet und auf dem Wege über die Konversion von Herrscherhäusern kräftig vermehrt haben. Kraft dieses Sendungsbewußtseins können sie ihre Durchsäuerungspolitik mit aufrichtigem Gewissen als das Gegenteil von „Konfessionalismus" bezeichnen, die Lutheraner dagegen, die sich der glorreichen Vollendung der Reformation im Sinne Calvins in verbohrter Rechthaberei verschließen, als Konfessionalisten ansehen.

Man könnte über dieses immer wieder überraschende Ineinander von Einheitswillen und Sendungsbewußtsein lächelnd zur Tagesordnung übergehen, wenn es sich nicht eben doch auch zwischen der reformierten und der lutherischen Kirche um tiefgreifende, die Substanz des Evangeliums tangierende dogmatische Differenzen handelte. Es darf nie übersehen werden, daß Martin Luther sich schon im frühen Stadium des Reformationswerkes nicht nur mit Zwingli und seiner Abendmahlslehre auseinandersetzen mußte, sondern gleichzeitig auch mit Männern wie Karlstadt und Schwenckfeld, also mit jenem schwärmerischen Typus der Reformation, der nach Meinung Luthers eine ebenso schwere Gefahr für die Sache des Evangeliums darstellte wie die Mißstände in der römischen Kirche. Denn wenn es sich um Konsequenz und Radikalität der Reformation handelt, waren die Schwärmer sicher die Fortschrittlichsten und Wagemutigsten. Weil aber Zwinglis Lehre von den Sakramenten sich nicht sehr weit von schwärmerischen Auffassungen entfernte, hat die erste und grundlegende Auseinandersetzung mit ihm die ganze weitere Frontstellung beeinflußt.

Die eigenartige Komplikation der Entwicklung ergibt sich erst durch das Wirken von Männern wie Calvin, Buzer und Melanchthon. Alle drei sind mehr oder weniger durch Luther in ihren Anschauungen mitbestimmt. Alle drei haben sich entschlossen gegen die schwärmerische Entstellung der Reformation abgesetzt und dadurch auch über die Position Zwinglis hinausgeführt. Alle drei waren beseelt von dem Willen, die Einheit der protestantischen Bewegung nicht zerbrechen zu lassen. Trotzdem haben auch diese Männer es nicht verhindern können, daß es zur Spaltung kam und daß es seitdem das Nebeneinander von lutherischen und reformierten Kirchen gibt. Das zeigt, wie tief die Differenzen, die sich von Anfang an im Verständnis der Sakramentslehre ergaben, die gesamte Verkündigung der beiden Kirchen bestimmten.

Trotz starken Berührungspunkten stoßen Lutheraner und Reformierte in Deutschland von augenscheinlich ganz ähnlichen Voraussetzungen und Ansatzpunkten her in der durch Jahrhunderte bewährten gemeinsamen und sich

gegenseitig befruchtenden theologischen Arbeit von Punkt zu Punkt der Lehrentfaltung immer wieder auf scharfe Gegensätze. Sie sind z. B. beide einig in der absoluten Beugung unter die Heilige Schrift, aber die Lutheraner haben immer darauf bestanden, die ganze Heilige Schrift von der Mitte des Evangeliums her, also von der iustificatio impii durch Jesus Christus her zu verstehen, während die Reformierten mehr zu einem formalen, flächenhaften und damit leicht legalistischen Verständnis neigten. Auch die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die für beide Kirchen das Zentralanliegen gegenüber der römischen Kirche ist, wird, sobald sie im einzelnen entfaltet wird, mit verschiedenen Akzenten versehen. Für Luther lag aller Nachdruck auf der im Glauben ergriffenen Rechtfertigung des Sünders um des Verdienstes Christi am Kreuz willen; der aus Gnaden Gerechtgesprochene ist frei vom Gesetz. Calvin aber legte von demselben Ausgangspunkt her stärkeres Gewicht auf die Heiligung und den neuen Gehorsam des Glaubenden, also auf die durch Christus ermöglichte Erfüllung des Gesetzes. Luther lag vor allem an der durch den Heiligen Geist gewirkten Kraft des Glaubens, wobei er freilich den Glauben als „ein tätig schaffend Ding" verstand und sich einen Glauben ohne Werke nicht vorstellen konnte. Calvin aber zielte stärker auf die aus dem Glauben fließende Aktivität des Christenmenschen und ebnete damit den Weg für eine zum Gesetzlichen neigende Frömmigkeit. Daß die lutherische Reformation sehr schonsam mit kultischen und äußeren Traditionen der mittelalterlichen Kirche verfuhr und nur offenbare Mißstände abstellte, ist bekannt. Die Reformierten dagegen wollten nur das beibehalten, was sich unmittelbar aus der Heiligen Schrift rechtfertigen ließ. Diese Differenzen sind ganz besonders stark ins Bewußtsein des Kirchenvolkes eingedrungen und begründen den Unterschied in der Form des Gottesdienstes: Freiheit und Fülle der Gestaltungsmöglichkeiten auf der einen und Strenge und Schmucklosigkeit auf der anderen Seite.

Auf beiden Seiten haben die Theologen immer wieder versucht, diese Differenzen in den einzelnen Lehrfragen auf einen beherrschenden und alles erklärenden Nenner zu bringen. Vielfach hat dafür die Prädestinationslehre Calvins den Ausgangspunkt geboten. In ihr zeigt sich die geniale systematische Kraft dieses Theologen, die die ganze Dogmatik einheitlich von der Majestät und Ehre Gottes her konzipiert. Luther war demgegenüber in der Systematik und logischen Geschlossenheit der Darstellung ein Stümper. Aber er hat um so entschlossener, einseitiger und befreiender alles theologische Denken auf den einen Mittelpunkt konzentriert: das Kreuz Jesu Christi und die darin offenbarte Gnadenrettung für den in Sünde und Hochmut verstrickten Menschen. Während alle Vernunft und Logik angesichts des allwirksamen und alles vorherbestimmenden Gottes zerbricht und nur Verzweiflung übrig läßt, darf sich der ohnmächtige und mit Schuld beladene Mensch zum Kreuz Jesu Christi flüchten und hier der rettenden Gnade und Liebe Gottes gewiß werden.

Um diese Gewißheit des ewigen Heils in Christus für jeden, der sich zum Kreuz Christi flüchtet und die von Christus gestifteten Mittel der Heilszueig-

nung dankbar ergreift, geht es auch letztlich in der entscheidenden Auseinandersetzung um die Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Für Luther sind sowohl die Taufe wie das Abendmahl von Christus gestiftete wirksame Mittel der Zueignung des Heils, in denen Gott die Zusage der Sündenvergebung, die uns im mündlich gepredigten Wort begegnet, in unmittelbar gegenwärtigem Handeln dem einzelnen bekräftigt und bestätigt und so konkret zuwendet, daß er nicht mehr daran zweifeln kann, daß er ganz persönlich gemeint und beschenkt ist. Calvin ist an diesem Punkte bekanntlich von den stark rationalen Ansätzen Zwinglis abgerückt, aber er hat doch den besonderen Gnadenmittelcharakter des Sakraments neben dem gepredigten Wort nicht recht deutlich machen können, weil er sich scheute, die Realpräsenz von Christi Leib und Blut in, mit und unter der Gestalt von Brot und Wein auszusprechen. Die Lutheraner haben sich immer auf das klare Zeugnis der Abendmahlsberichte im Neuen Testament berufen und wollten das Geheimnis der realen Gegenwart nicht preisgeben zu Gunsten irgendwelcher rationaler Deutungsversuche. Gerade weil sie jede schwärmerische Abwertung und Ausschaltung des Sakraments entschieden abwehrten und bei den Schwärmern erlebten, wie die Berufung auf den Heiligen Geist sowohl das Zeugnis der Heiligen Schrift wie die Sakramente in Frage stellte, waren sie doppelt hellhörig und mißtrauisch. In der Frage nach der Heilszueignung durch die von Christus gestifteten Sakramente ging es und geht es der lutherischen Kirche um den innersten Kern und um das Ganze des Evangeliums. Darum sind auch die Auffassungen von der Menschwerdung Christi, von seiner göttlichen und menschlichen Natur, von der Heiligen Dreifaltigkeit, von der Kirche und den letzten Dingen aufs engste mit der Abendmahlslehre verbunden. Hier greift eins ins andere, und wer an der Einsetzung des Abendmahls dreht und deutelt und es nicht als das nimmt, als was Christus es eingesetzt hat, der tut dem Evangelium Abbruch und erschwert den Menschen den Weg zum Heil. Nur aus diesen weitgreifenden Zusammenhängen ist es zu verstehen, daß an der Frage nach dem Sakrament die lutherischen und reformierten Kirchen sich getrennt haben.

Heute bewegen uns die gleichen Fragen. Eine Fachkommission von lutherischen und reformierten Theologen hat im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zehn Jahre lang gerade die strittigen Fragen des Abendmahles behandelt und hat jetzt einen Bericht mit acht Thesen vorgelegt, in denen fast einstimmig eine gemeinsame Auffassung vom Abendmahl niedergelegt ist. Das ist in vieler Hinsicht sensationell. Es wird darin deutlich, wie stark eine vierhundertjährige gemeinsame Geschichte und Forschung zusammenführt. Aber bei näherem Durchdenken der Thesen wird zugleich deutlich, wie sehr die alten Fragen noch lebendig sind und daß es eigentlich nicht viel Neues unter der Sonne gibt. Es ist einFortschritt, daß gewisse Mißverständnisse auf beiden Seiten abgewehrt sind und daß gemeinsam die zentrale Bedeutung des Abendmahls für die Kirche herausgestellt und in ihren mancherlei Bezügen aufgewiesen ist. Aber die entscheidende These verrät schon durch ihre gewun-

dene Ausdrucksweise so deutlich den Kompromißcharakter des Dokumentes, daß schwer abzusehen ist, ob von ihm eine Wirkung auf die Beziehungen der Kirchen zueinander zu erwarten ist. Es wird vermutlich doch wieder von den Lutheranern lutherisch und von den Reformierten reformiert interpretiert werden und darum eben nicht den deutlichen Unterschied zwischen dem Katechismus Luthers und dem Heidelberger Katechismus überwinden.

Noch an einem ganz anderen Punkt weiß sich die lutherische Kirche heute wieder zu einem klaren nüchternen Zeugnis gerufen: auf dem weiten Feld der politischen Verantwortung der Kirche. Auch hier hatten die lutherische und die reformierte Theologie die Akzente von Anfang an verschieden gesetzt. Auch hier glaubte man durch eine lange gemeinsame Geschichte die Unterschiede wenn nicht überwunden, so doch überdeckt zu haben. Heute merken plötzlich Nichttheologen, die sich um diese theologischen Fragen nie bekümmert haben, daß sie entweder lutherisch oder reformiert reagieren und eben doch theologische Grundentscheidungen nachvollziehen. Auch hier hängt es wieder eng mit den Fragen nach der Rechtfertigung und der Christologie zusammen, wenn Martin Luther das Weltverhältnis der Christen in der Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten Gottes beschrieb und es ablehnte, aus dem Evangelium unmittelbare Direktiven für die bürgerliche und politische Betätigung abzuleiten. Das hat nichts mit dem berüchtigten Untertanenverstand der Lutheraner zu tun. Luther hat jedenfalls sehr kräftig zu politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Fragen das Wort genommen, aber eben nicht in klerikaler Bevormundung der Welt, sondern in bürgerlicher Verantwortung und als Seelsorger und Berater von Fürsten, Rittern und Bauern. Calvin dagegen war immer wieder versucht, von seiner theologischen Gesamtkonzeption her ein theokratisches Staatswesen aufzurichten, in dem alles unmittelbar der Herrschaft Christi dienen mußte. Seine reformierten Nachfahren sind ihm darin bis zu Karl Barth hin gefolgt und haben ihn zum Teil noch übertroffen. Wer nicht mehr „Gesetz" und „Evangelium" recht zu trennen und zu verbinden weiß, sondern daraus eine Lehre von „Evangelium und Gesetz" macht, wie Karl Barth es getan hat, muß auch bei seiner Lehre vom „politischen Gottesdienst" mit allen ihren Konsequenzen enden. Wer dagegen weiß, daß Gott sein Regiment zur rechten und zur linken Hand übt, und nicht vergißt, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, und daß die Herrschaft Christi am Kreuz von Golgatha aufgerichtet und daß seine Kirche immer „sub cruce tecta" ist, der wird bei aller Wahrnehmung seiner politischen Verantwortung dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, um Gott geben zu können, was Gottes ist.

Wir kommen also zu dem Schluß, daß die lutherische Kirche gute und gewichtige Gründe hat, der Aufforderung zur Vollendung der Reformation Martin Luthers im Sinne Calvins nicht ohne weiteres Folge zu leisten. Was ihr als mittelalterliche Eierschalen angehängt wird, ihre Sakramentsauffassung und ihre Lehre von Gesetz und Evangelium, ihre Christologie und Inkarnationslehre wie auch ihre Lehre von den zwei Reichen, das sind wesentliche und un-

aufgebbare Inhalte des Evangeliums, die der evangelischen Kirche nicht verloren gehen dürfen. Auf der anderen Seite leugnen wir nicht, sondern erkennen mit Dank an, daß der gemeinsame Weg der lutherischen und der reformierten Kirche in Deutschland beide in der gemeinsamen Abwehr sowohl der römischen wie der schwärmerischen Entstellungen des Evangeliums sehr eng aneinandergerückt hat, so daß sie mit Recht einen Kirchenbund haben schließen können. Sie sind sich gegenseitig „aufgegeben" und sollen im Hören aufeinander voneinander lernen. Die reformierte Kirche wird die lutherische immer wieder davor warnen müssen, in Irrtümer der römischen Kirche zurückzufallen; und die lutherische wird die reformierten Brüder bitten müssen, die Grenzlinien zu den Schwärmern nicht zu verwischen. So sind sie sich gegenseitig durch ihre gemeinsame Geschichte zum Dienst gesetzt, aber sie können sich diesen Dienst nur tun, solange sie lutherische und reformierte Kirche sind.

3. Fragen an die unierten Kirchen

Genau an diesem Punkt befindet sich aber die evangelisch-lutherische Kirche noch in einer weiteren unfreiwilligen Frontstellung im deutschen Raum: sie steht hier dem singulären Phänomen *unierter Landeskirchen* gegenüber und wird durch sie in besonders zugespitzter Weise sowohl in ihrer äußeren Existenz wie auch in ihrem geistlichen Selbstverständnis herausgefordert und angefochten. Denn hier scheint doch eine durchaus vernünftige und naheliegende Lösung aller innerprotestantischen Probleme vorexerziert und zur Nachahmung empfohlen zu sein, die die lutherischen und die reformierten Kirchen in ihrer innerdeutschen Geschichte bewegt und so unendlich geplagt haben. In vorbildlicher Toleranz schließen sich lutherische und reformierte Gemeinden zu einem Kirchentum zusammen und geben sich gegenseitig Freiheit, ihre je besonderen Traditionen und theologischen Überzeugungen zu pflegen. Die Unterschiede der Bekenntnisse sind bekannt und werden nicht vertuscht, sie dürfen als verschiedene theologische Lehrmeinungen vertreten werden, aber es wird ihr kirchentrennender Charakter geleugnet. Ist das nicht die vorbildliche, im Zeitalter der Ökumene unausweichliche Lösung? Mit diesem Sendungsbewußtsein stehen die unierten Kirchen in der Gemeinschaft der lutherischen und reformierten Kirchen in Deutschland und empfinden es als natürliches Ziel der Entwicklung, daß sich eine große geschlossene evangelisch-unierte Kirche Deutschlands bildet. Manche sind schon sehr enttäuscht, daß die „Evangelische Kirche in Deutschland", nach den Erfahrungen des Kampfes der Bekennenden Kirche im Dritten Reich und nach dem völligen Zusammenbruch bisheriger Ordnungsgefüge, sich 1948 nur als ein „Bund bekenntnisbestimmter Kirchen" und nicht als Einheitskirche konstituieren konnte. Natürlich neigt man dazu, die lutherischen Kirchen, die sich dieser Entwicklung widersetzten, eben wieder einmal als rückständig, introvertiert und konfessionalistisch zu titulieren. Aber die

Lutheraner sind auch nicht verlegen, den „unierten" Konfessionalismus anzuprangern und mit den sich leicht anbietenden schmückenden Beiworten zu versehen.

Tatsächlich aber werden durch dieses Miteinander und Gegenüber reformierter, unierter und lutherischer Kirchen in Deutschland einige Lebensfragen der gesamten Ökumene durchlitten und durchstritten, deren Tragweite wir noch gar nicht abzusehen vermögen, an deren Lösung wir uns aber heranmachen müssen, weil sie uns nun einmal durch unsere Geschichte aufgegeben sind.

Wir wollen hier nur zwei Aspekte andeuten: Da erhebt sich zunächst die Frage nach *Weg und Grenze des Landeskirchentums.* Die Geschichte aller deutschen evangelischen Kirchen ist durch das landesfürstliche Summepiskopat geprägt. Auch die lutherischen Kirchen haben die Vor- und Nachteile dieses Systems an sich verspürt und haben keinerlei Ursache, sich auf ihren geschlossenen kirchlichen Charakter etwas einzubilden; sie haben nur das Glück gehabt, daß ihre Landesherren entweder nicht oder aber zum römisch-katholischen Glauben (Sachsen) konvertiert sind. Die unierten Landeskirchen aber entstanden dadurch, daß Landesherren Gebiete hinzuerwarben, die einer anderen Konfession zugehörten, und nun als oberste Aufsichtspersonen der Landeskirche aus sehr einsichtiger Staatsräson die einheitliche kirchliche Verwaltung oder die Einheitskirche herbeiführten. Natürlich fehlte es ihnen nicht an Hoftheologen, die dafür die theologische Begründung lieferten. Das für die lutherische Kirche betrübliche Fazit dieser Entwicklung war aber, daß lutherische Herrscherhäuser zum reformierten Glauben übertraten und Kerngebiete der lutherischen Reformation „uniert" machten. Da aber die kleinen reformierten Gemeinden sehr viel bewußter an ihrem ursprünglichen Stand festhielten als die Lutheraner und sich Sonderrechte erkämpften, mußten die unierten Landeskirchen als Infiltrationsgebiete des Calvinismus betrachtet werden, die mehr und mehr ihren lutherischen Charakter verloren, obwohl auf der anderen Seite der lutherischen Kirche immer wieder besonders bewußte Führergestalten aus den schweren Erfahrungen innerhalb der unierten Kirchen geschenkt wurden.

Seit 1918 ist aber das landesherrliche Summepiskopat fortgefallen. Darum erhebt sich die Frage, wieweit es dem inneren Wesen der Kirche entspricht, daß sie sich nach territorialen und geschichtlichen Gegebenheiten ausrichtet. Im allgemeinen haben alle Landeskirchen dankbar die volkskirchlichen Traditionen aufgenommen und gepflegt. Es wäre lieblos und leichtfertig, Möglichkeiten zur Verkündigung und Seelsorge nicht wahrzunehmen. Aber wäre es nicht ebenso lieblos und leichtfertig, nicht auf die Zeichen der Zeit zu achten und zu verkennen, daß in großen Teilen unserer Kirche die territorial-volkskirchlichen Voraussetzungen mehr und mehr dahinschwinden? Wäre es nicht höchste Zeit, daß die Kirche sich abwendete von innerlich hohl gewordenen, nichttheologischen territorialen Gegebenheiten und ihr Bekenntnis zum ausschlaggebenden Faktor ihrer Ordnung machte? Die lutherischen Kirchen stehen auch erst am Anfang dieses Weges und tasten sich mühsam vor in das vor ihnen liegende

Neuland der Erfahrung. Aber sie werden den unierten Schwesterkirchen diese Frage um ihrer selbst willen nie ersparen dürfen.

Der zweite Aspekt betrifft die *Bekenntnisfrage in der ökumenischen Dimension.* Von unseren unierten Freunden wird uns die Frage nach der Grenze des Landeskirchentums gerne abgenommen. Auch sie erkennen sehr deutlich die fragwürdigen geschichtlichen Umstände, unter denen die unierten Landeskirchen entstanden sind. Wenn sie trotzdem das unierte Kirchenwesen nach 1945 bewußt wieder aufnahmen und fortführten, so taten sie das in der Überzeugung, daß anstelle der brüchig gewordenen geschichtlichen Fundamente der Unionen jetzt eine gemeinsame kirchliche Erfahrung von hundert Jahren und der dramatische Kampf um die Freiheit der Kirche vom totalitären Staat wie vor allem die theologische Rückbesinnung auf die Reformation seit den zwanziger Jahren und der allgemeine ökumenische Wille der Gegenwart eine genügende und zwingende Basis für das Beieinanderbleiben von lutherischen und reformierten wie auch der neu entstandenen unierten Gemeinden abgeben. Da gerade im Kampf der Bekennenden Kirche die Zusammengehörigkeit von Kirchenleitung und Bekenntnisbindung neu erkannt worden ist, läuft neben der verfassungsmäßigen Neuordnung der Unionskirchen im Sinne einer gegliederten Union die Bemühung um eine Bekenntnisgrundlage, die über die Aufzählung der sich widerstreitenden Bekenntnisse hinausgeht. Richtungweisend ist dabei die Herausstellung des vierfachen „solus": „allein die Heilige Schrift, allein Christus, allein durch den Glauben, allein aus Gnaden". Mit dieser Reduktion der Bekenntnisgrundlage auf vier Fundamentalartikel meint man aber eben auch beispielhaft und vorbildlich für die Ökumene zu handeln.

Hier setzt die Frage der lutherischen und wohl auch vieler anderer Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen ein. Ist das wirklich die vorderste Entwicklungslinie der Ökumene? Dann würde die Christenheit in Zukunft zu einem territorial und global organisierten, durch ein auf ein Minimum reduziertes Normalbekenntnis geeinten, im einzelnen aber jeweils mannigfach schillernden und doch farblosen und schwer zu definierenden chaotischen Gemeinwesen. Nicht ohne Grund suchen die verschiedenen unierten Kirchen in der Welt miteinander Fühlung. Sie sind alle ganz verschieden geprägt, weil die Ursprungskirchen verschieden sind und sich verschieden mischen. Gemeinsam ist ihnen nur die Basis ihrer Existenz, nämlich die Überzeugung, daß die Verschiedenheit der Glaubensaussagen keine kirchliche Trennung bewirken darf, sondern brüderlich getragen werden muß.

Als lutherische Kirchen können wir eine solche Zukunftsentwicklung in keiner Weise begrüßen und unterstützen. Wir müssen befürchten, daß ein so verallgemeinertes Kirchenwesen die missionarische Sendung der Kirche nicht fördert, sondern ihr Abbruch tut, weil es ihm an Klarheit und Entschiedenheit fehlt. Ferner: Je allgemeiner und unverbindlicher die Bekenntnisgrundlage einer Kirche ist, desto leichter und bedrohlicher werden fremde Einflüsse, nichttheologische Faktoren in der Kirche Raum gewinnen. Schließlich: Je größer und

geregelter und einheitlicher die Bereiche kirchlicher Betätigung werden, desto mehr wächst auch die Gefahr des Schläfrigwerdens, der Sattheit und Selbstzufriedenheit. Den Gewinn bei einer solchen Entwicklung würden auf jeden Fall jene Sekten haben, die unbekümmert um die übrige Christenheit Mission treiben und wie Pilze aus dem Boden schießen. Darum gibt es gute Gründe, warum führende Männer der Ökumene immer wieder vor solchen Zukunftsträumen warnen. Der Weg zur Einheit der Kirche kann und darf nicht an der Frage nach der Wahrheit vorbeiführen. Aus diesem Grunde glaubt die lutherische Kirche der wahren und der ganzen Ökumene zu dienen, wenn sie sich den lockenden und verführerischen Mahnungen der unierten Schwesterkirchen entzieht und als Kirche des lutherischen Bekenntnisses Seite an Seite mit den übrigen durch ihr Bekenntnis bestimmten Kirchen darum ringt, das Evangelium von Jesus Christus rein und lauter zu bezeugen und die von ihm gestifteten Sakramente recht zu verwalten.

In der bisherigen zunehmenden Zersplitterung der Christenheit wäre es schon ein großer Schritt vorwärts, wenn sich die wichtigsten geschichtlichen Konfessionskirchen jede für sich sammelten und zu gemeinsamem Handeln verbänden, wie es in den konfessionellen Weltbünden bereits ansatzweise geschieht, und zugleich in größter Weitherzigkeit und Offenheit miteinander arbeiteten, aufeinander hörten und voneinander lernten. Hier möchte die lutherische Kirche sich mit ganzer Kraft einsetzen und dabei immer die ganze Christenheit im Auge behalten, von der römisch-katholischen Kirche bis hin zu den Sekten, soweit sie nur immer den einen Herrn der einen Kirche bekennen. Ihnen allen möchte sie dienen mit dem ihr besonders aufgetragenen Verständnis des Evangeliums von Christus und von ihnen allen ist sie bereit zu lernen, um die ganze Fülle des in Christus offenbarten Heils zu erfahren und niemandem etwas schuldig zu bleiben in der Liebe.

Weil die Einheit der Kirche durch Gottes Handeln in Christus schon vorgegeben ist, so haben wir uns für unsere Bemühungen, sie zum Ausdruck zu bringen und zur Wirksamkeit kommen zu lassen, von dieser Vorgegebenheit her die Maßstäbe für die rechte Sichtbarwerdung des Eine-Seins der Kirche geben zu lassen. Das bedeutet, daß wir in unseren ökumenischen Bestrebungen, die verborgene Einheit der Kirche geschichtlich werden zu lassen, nicht beliebig und nicht willkürlich verfahren können, damit wir sie nur irgendwie zum Ausdruck bringen, wie es uns am schönsten oder am zweckmäßigsten oder am eindrucksvollsten zu sein scheint (oder gar, wie es — nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes — am leichtesten erreichbar ist), vielmehr sind wir in diesen Bestrebungen an die Art des vorgegebenen Eine-Seins der Kirche gebunden. Wir haben gehorsam und verantwortlich darauf zu achten, daß wir die Einheit der Kirche nicht nur überhaupt und irgendwie, sondern daß wir sie recht zum Ausdruck bringen, d. h. so, wie es ihrer Vorgegebenheit durch Gottes kirchenschaffendes Handeln gemäß ist. Ernst Kinder

BRIGITTE G. AHLERS

Besuch in der Zone

Im Abteil

Es läßt sich nicht leugnen, in der Zwischenzeit hat sich die wirtschaftliche Lage in der Zone gebessert. Die Kleidung der Reisenden aus der Zone ist zwar im allgemeinen nicht so gut wie die der westlichen Reisenden. Aber sie ist fast normal; oft kann man die Zonendeutschen von ihren wohlhabenderen Verwandten aus dem Westen nicht unterscheiden. Ein junger Mann sitzt mir gegenüber; er stammt aus Westberlin, man erkennt es an seiner Gesprächigkeit. Er spricht seinen Nebenmann, einen Herrn mittleren Alters, gut gekleidet, sorglos an, berichtet mit aller Naivität und Frische, die das Leben in der Freiheit einem jungen Mann vermitteln kann, woher er kommt, wohin er geht. Er ist Student, offenbar Abendstudent, an der Berliner Politischen Hochschule; und er gibt auch sogleich einen langen Bericht über seine persönlichen Ansichten zur politischen Lage und über Politik im allgemeinen zum besten. Das Schweigen, mit dem seine Mitreisenden die Offenherzigkeit des jungen Mannes quittieren, spricht Bände. Aber man kann ihm nicht gram sein, man hört ihm zu. Hier und da, wenn die Naivität zu offensichtlich wird, gleitet ein verstohlenes Lächeln über die Gesichter. Der angeredete Herr dämpft seinen Eifer mit einigen freundlichen Einwänden; beide gehen in den Gang hinaus, bleiben an einem geöffneten Fenster stehen. Das deutsche Land gleitet vorbei; es ist schön und friedlich, fast zu friedlich. Doch ein paar Sätze des Gespräches, wie es heute wohl doch gelegentlich in Interzonenzügen möglich ist, bleiben haften. Der junge Mann hatte gesagt: „Ich habe gleich gewußt, daß Sie aus der Zone sind!" Der Ältere war sichtbar verwundert. „Woran haben Sie es erkannt?" „An einer Kleinigkeit, die Ihnen sicher entgangen ist", antwortete der undiplomatische politische Student. „Und das wäre?" „Sie haben vorhin ‚Paß' gesagt, sie sprachen von einem ‚Paß'. Wir im Westen sagen nicht Paß zu unserem Personalausweis!" Die Antwort bedrückte den Älteren. „Sehen Sie", sagte er, „das ist sehr interessant und nur zu aufschlußreich für mich. Man bemüht sich, in Kleidung und Auftreten nicht aufzufallen. Aber in Kleinigkeiten schimmert doch immer durch, wo wir leben. Unsere Sprache verrät uns, manchmal auch in wichtigeren Redewendungen. Die Sprache ist sehr genau und offenherzig, sie registriert unser Verhältnis über unser Bewußtsein hinweg."

MARC CHAGALL
Die Taube der Arche

Vgl. die Randbemerkung auf S. 430

Stalinallee

Das Stirnrunzeln der westlichen Architekten über den Monumentalstil der Stalinallee ist überflüssig. Gewiß sind die Hochhäuser nicht vollkommen; der äußere Eindruck ist weit farbloser als der — immerhin auch nicht voll befriedigende — des Hansaviertels. Aber wir sollten die Stalinallee nicht mit den Spitzenleistungen des westlichen Wohnungsbaus vergleichen. Wir sollten sie mit den scheußlichen Ungetümen, die der soziale Wohnungsbau an die Peripherien mancher Großstädte gestellt hat, vergleichen. Der merkwürdigste Eindruck für den Westdeutschen ist vielleicht die Leere der Kuchenbäcker-Prachtallee. Es gibt kaum Autos, es gibt keinen nennenswerten Verkehr. Kinder und Erwachsene gehen mitten auf dem Damm spazieren. Ein merkwürdiger Friede in einer Stadt, die doch das Schaufenster östlicher Technik sein sollte!

Da es Sonntag ist, ist die Straße besonders belebt. Funktionäre mit ihren Kindern gehen spazieren, viele kleine Kinder, viele schlicht gekleidete, meist jugendliche Männer. Offensichtlich haben ihre Frauen sie nach draußen geschickt, damit die Wohnungen gesäubert werden können. Am Sonntagvormittag schlägt für die hart arbeitende östliche Ehefrau die Stunde der Hausarbeit. Junge Frauen rufen aus den Fenstern, hoch oben aus den Hochhäusern. Ein junger Mann mit offenem Hemd, gekleidet wie ein Kleinbürger oder ein Stehkragenproletarier aus der wilhelminischen Ära, hebt seinen Jungen auf den Arm. Der winkt mit seinen kleinen Ärmchen seiner Mutti zu. Sie gehen spazieren — am Café Warschau vorbei, einer außerordentlich gut eingerichteten, gepflegten Gaststätte. Trotzdem ist der einheitliche Stil des ganzen Viertels einschließlich der Menschen unverkennbar. Es ist ein etwas grauer, farbloser Alltagsstil, dessen Unbeweglichkeit den das lebhafte Leben des Westens gewohnten Besucher teils erstaunt stimmt, teils bedrückt. Die Spruchbänder dazu — ist das die sonntagvormittägliche Wirklichkeit des Sonnenstaats, von dem Campanella schwärmte? Ist das das Paradies der Werktätigen? Der rasante Aufmarschstil ist abgemeldet — was hier promeniert, ist ein friedlich-anspruchsloses Kleinbürgertum, das gelegentlich rauhbautzig wirkt. Diese kleinbürgerliche Friedlichkeit — so täuschend sie sein mag! — ist die andere Seite des zonalen Lebens. Genau so ist es übrigens in Babelsberg, wo die DEFA ihre Filme abdreht. Punkt 16.30 Uhr werden dort die Scheinwerfer abgeschaltet. Die Filmschauspieler gehen nach Hause. Es gibt keine Stars wie im Westen: die Partei will diese Art unkontrollierbarer Popularität nicht pflegen. Der Filmbetrieb ist konformiert. Schauspielerinnen dürfen während der Arbeitszeit im Konsum einkaufen, zum Friseur gehen. Sie werden gut bezahlt, gewiß. Aber ihre Namen füllen die Zeitungen nicht; nur wenige kennen sie. Filmkinder werden im Filmvorspann nur mit dem Vornamen erwähnt. Managerkrankheit fällt aus. Ein Risiko gibt es weder für Produzenten noch für Darsteller — der Staat der Werktätigen zahlt alles. Aber diese Werktätigkeit hat ihre Abgründe, sie hat es in sich. Sie ist radikal und gott-

los. Sie macht die Menschen zu Kleinbürgern und konformiert sie in ein graues, recht friedsames, aber bedrückendes Alltagsleben.

Die kleine Stadt

Ganz gewiß: es ist der Stil der östlichen Steppenstädte, der sich hier eingeschlichen hat. Wir kommen in die tiefste Provinz. Ich will ein Telegramm aufgeben: die Postbeamten sitzen zeitungslesend an ihren Schaltern und blicken mürrisch auf. Es ist das bürokratische Klima Gogols, das hier in ersten schwachen Konturen sichtbar wird. „So kann ich das Telegramm nicht nehmen, die Telefonnummer muß vorn. Außerdem haben Sie durchgestrichen! Machen Sie nochmal!" Geduldig geht man an die Fensterbank mit dem neuen Formular, gemächlich sinkt der Postbeamte zurück in die Lektüre der kleinen Zeitung, in der alte Arbeiter, der Arzt, eine Kleingärtnerin und wer noch sonst über die Fehler des Westens und die Vorzüge des Ostens in einer unbeholfenen Sprache referieren. Fast eine Stunde dauert es alles in allem, bis das Telegramm unter Dach und Fach ist — das gilt wohl hier als Staatsaktion.

Der äußere Eindruck der kleinen Stadt ist nicht gut. Weil die Ortsgruppenleiterin dazumal die Brücken sprengen ließ — so geht wenigstens die Sage —, wurde der Ort zum Teil zerstört. Und so liegen die niedergebrannten Häuser noch da — zwar sauber aufgeräumt, aber eben nicht mehr. Die ehemals so rege kleine Stadt scheint in einen Dornröschenschlaf versunken. Eine einzige Baustelle — ein Haus wird aufgebaut. Aber eine Arbeiterbaugenossenschaft ist am Werk; wer später einziehen will, muß gleich Miete zahlen und tausend oder mehr Stunden mitarbeiten. So stehen Männer und Frauen an einem Fließband und füllen es mit Erde: die Baugrube wird ausgehoben.

Ich weiß nicht, ob das anderen Besuchern der Zone auch aufgefallen ist, mir ist es aufgefallen: auch die Menschen versinken in eine merkwürdige Lethargie. Meine nächsten Bekannten und Verwandten waren nett, sehr erfreut — aber bald begannen sie zu klagen, und was ihnen so großen Kummer machte, war alles kleinliches, unwesentliches Zeug — dies war teurer geworden, die Schuhe seien schlecht, Johann ist nach Westen, und Pilkowski, oder wie er hieß, ist Bürgermeister. Das alles ist sicher sehr wichtig — aber es scheint den Alltag auszufüllen. Sie schimpfen viel, und sie sind im innersten Herzen voll Ressentiment gegen mich, weil ich aus dem Westen komme und weil sie für den Krieg immer noch zahlen müssen, unentwegt. Sie hungern nicht mehr, aber sie können sich nicht entfalten. Sie werden von lauter Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten bedrückt — und diese Kleinigkeiten sind sichtlich die Gitterstäbe, an denen sie sich wundreiben. Das Wirtschaftswunder hat für den Westdeutschen sicher nicht nur Vorteile gebracht — aber eins hat es gebracht: eine gewisse Weltläufigkeit und Weltkenntnis, eine gewisse Großzügigkeit im Denken und Tolerieren. Hier aber sind alle unsere Freunde

kleingehalten worden, sie haben einfach keine Luft zum Leben; es gibt nicht mal den Schützenverein, der mit Kling-Klang-Gloria das Städtchen auf die Beine brachte und die Herzen schwellte. Man kann hier einfach nicht leben, und deshalb werden alle Maßstäbe kleiner und enger im Durchschnitt, die Sorgen werden provinzieller, der Kreis, den das Leben füllt, ist mit Verboten und Propaganda umstellt, und irgendwie ist alles seelisch und geistig zurückgeblieben, auch wenn man nicht mehr hungern muß und nicht mehr zu fürchten braucht — wie damals —, von verirrten Kugeln betrunkener Rotarmisten getroffen zu werden. Es ist schwierig, dieses Erlebnis in die rechten Worte zu kleiden — aber ich erlebe es Jahr für Jahr, wenn ich hinfahre, und jedesmal wird mir dieser Umstand deutlicher: hier werden Menschen künstlich in einen zu kleinen Kreis gedrängt, sie werden künstlich klein gehalten, sie müssen ein Zwergleben leben — und sie können diesem Trend auf die Dauer nicht Widerstand leisten. Es fehlt die große Welt und der Sinn für große Linie und Projekte. Kleine Städte sind immer klein, Provinz bleibt immer Provinz. Aber hier ist ein Element von Trostlosigkeit hinzugekommen, die große, weite Verlorenheit der Steppe, in der die Menschen einfach keine Weltkontakte haben. Aber sie sind — das ist vielleicht das Erregendste — auch nicht mehr beweglich genug, aus dieser Klemme zu kommen. Sie packen die Welt entschlossen in ihre gestutzten Kategorien und leben so in einer falschen Wirklichkeit — so jedenfalls kommt es mir vor. Und nun spüre ich zu deutlich, was es heißt, hier zu leben, und warum wir zwei Sprachen sprechen. In unseren Zeitungen kommt die Welt zu uns; in diesen hier wird sie dezimiert und ihr Kommen wird verhindert.

Es ist schwer, mit meinen Verwandten zusammenzusein: man kann sich praktisch über nichts unterhalten, man muß sie behandeln wie Kranke, und sie sind krank, seelisch und geistig. Die Reibereien des Alltags werden im Teleskop dieser Sorgen riesengroß, hier stolpert man über Strohhalme. Man ist eben „aus dem Westen" — und wie bedrückend ist es, das aus dem Mund des Bruders zu hören. Was heißt das nur in diesem Lebenskreis, „aus dem Westen" zu sein? Ich versuche zu erklären, wie wir im Westen um unser täglich Brot arbeiten müssen, wie teuer alles ist, wie teuer Wohnungen sind, wie lange ich in einer Dachkammer hauste. Irgendwie hören sie nicht hin, können sie nicht mehr adäquat Anteil nehmen — ich bin eben eine Frau „aus dem Westen". Und meine Kleidung wird abgeschätzt: das ist auch aus dem Westen, und das Parfüm ist aus dem Westen. Es ist ein Unding: es gibt in Ostberlin vorzügliche Herrenanzüge zu kaufen, sehr schöne Kostüme — gewiß teuer, aber doch nicht ganz unerschwinglich. Die Frau des Kaufmanns N. aber kauft fast alle Sachen im Westen, auf unterirdischen Wegen. Sie kauft die Schuhe für die Puppe der kleinen Tochter im Westen und die Zahnstocher. Das ist rührend und fatal: aber so ist es. Sie kauft sie im Westen, etwa um des Sozialprestiges willen, aber auch, weil nach ihrem unterschwelligen Überzeugtsein aus dem Osten wohl nichts Gutes kommen kann.

Aber eines steht fest: die meisten der Menschen, die jetzt hier leben, in dieser kleinen Stadt, würden sich im Westen, bei hartem Konkurrenzkampf, in freier Wirtschaft nicht behaupten können. Sie haben einfach keine Spannkraft mehr und können sich nicht vorstellen, was es heißt, ein Auto durch München zu steuern, Vertreter zu sein, Kinder zu erziehen. Sie sehen irgendwie nur die Vorteile und spüren ihre Schwäche. Sie sind voll Ressentiment. An die Wiedervereinigung glauben manche, aber dann ist es ein fanatischer Glaube an Wundertäter. Die anderen haben längst resigniert und spielen mit ihren Träumen vielleicht abends beim Canasta-Spiel oder vor dem Radio und Fernsehen, das sich langsam auch in der Zone durchsetzt.

Ich schäme mich zutiefst, es zu sagen, aber es ist leider wahr: ich bin froh, wenn der Zug wieder gen Westen fährt, Steine fallen von meiner Seele, wenn ich wieder Abschied nehme. Das Leben im Westen ist hart, aber es ist anders. Man lebt anders. Man ist reicher, auch innerlich — und alles Bedauern und der ganze riesenhafte Schmerz ganz hinten in der Seele, dieses düstere Licht aus Erinnerungen und Jammer, aus Tränen und erbärmlicher Angst — das alles, verborgen hinter unseren Erlebnissen, sinkt wieder zurück ins Vergessen, wenn ich endlich wieder zu meiner Familie zurückfahre; ich freue mich auf meinen Mann und das Kind. Ich könnte nicht im Osten leben. Ich wollte lieber im Westen Steine klopfen oder sonst irgendeine Arbeit machen, aber ich möchte nicht diese schreckliche Einöde mit den Gitterstäben aus dem Kleinkram des Alltags. Ist es ein Instinkt? Es ist womöglich Sünde, dieses Gefühl; aber es ist ein nur zu wahres Gefühl, und man kann nicht helfen, keinem, nicht seinen nächsten Angehörigen. Man *kann nicht* helfen! Man kann nur versuchen, alle Fäden zu erhalten und was zu schicken und sich schicken zu lassen. Und vielleicht, ja, wahrscheinlich, ist es oft besser, sich selbst etwas von den Menschen in der Zone schicken zu lassen, womöglich, als selbst zuviel zu schicken. Denn unsere Mitmenschen in der Zone haben feine Nerven, sie liegen obenauf, und sie sind leicht zu verletzen, leichter als wir, die wir ein dickes, grobes Wirtschaftswunderfell haben und uns durchsetzen und gar nicht so zimperlich reagieren. Die drüben — sie sind der andere Teil unserer Seele. Und alle unsere Liebe — wo sie vorhanden ist — hat zu kurze Arme.

Der Funktionär

Es passiert selten, daß der Besucher der Zone einen Spitzenfunktionär trifft und mit ihm sprechen kann. Abends kam er, er wollte nur sein Angelzeug bei Bekannten unterstellen, denn fürs nächste Jahr wird es nichts mit dem Angeln, er ist als Delegierter einer Handelskommission in einer großen europäischen Hauptstadt zugeteilt. Und die Wohnung ist schon eingerichtet — nachts geht sein Flugzeug, das ihn mit Familie an den Ort seines neuen Wirkungskreises trägt.

Er ist ein passabler Mann, gebildet und gut gekleidet. Die ostberliner Schneider können so gut arbeiten wie eh und jeh. Sein Schicksal ist typisch. Vor dem Tag X war er Ingenieur im Stab einer in Ostdeutschland arbeitenden, sehr großen Flugzeugfabrik. Am Tag X wurde er mit Familie und Sack und Pack abgeholt. An seiner neuen Wirkungsstätte fand er eine komplette Wohnung — sogar das Türschild mit seinem Namen war angebracht. So plant man im Osten. Und er blieb im Osten — offensichtlich überzeugt. Alle seine Verwandten wohnen im Westen; er nicht. Er wird gut bezahlt, er arbeitet hart, er weiß Bescheid. Er kennt natürlich Sowjetrußland. Er war lange Zeit in Moskau, wurde Chruschtschow vorgestellt, schüttelte ihm die Hand. Von Leipzig berichtet er eine kleine Anekdote: Ein westlicher Einkäufer stellte sich Chruschtschow vor: „N. N., Kapitalist." Chruschtschow gab zur Antwort: „Sehr erfreut, Chruschtschow, Kommunist." Das amüsierte ihn. Mich nicht. Warum eigentlich nicht?

Wird es einen Krieg geben? Er sagt: „Chruschtschow hat zuviel vor, er könnte einen Krieg gar nicht gebrauchen. Aber er kann sein Prestige nicht aufs Spiel setzen." Er sagt: „Es gibt nur eins, was einen Krieg verhindern kann: der Westen muß verhandeln, verhandeln und nochmals verhandeln. Verhandeln, und wenn es noch so wenig Erfolg verspricht, ist besser als Krieg. Ein Krieg würde Ost und West unabsehbaren Schaden zufügen!"

„Aber hat Verhandeln denn überhaupt einen Sinn? Was wird damit erreicht? Welche Zugeständnisse kann der Osten machen?"

Die Antwort war merkwürdig. Ich sah einmal mehr ein, daß der Westen eine andere Sprache spricht. Er meinte, es komme nicht unbedingt auf Ergebnisse an. Der Westen blicke wie eine Schlange auf ihr Opfer fortwährend auf meß- und zählbare Ergebnisse. Der Osten betrachte Verhandlungen mit ganz anderen Augen. Es kommt primär nicht auf die Ergebnisse an; es kommt darauf an, daß überhaupt verhandelt wird. Verhandeln ist eine Form des Verhältnisses zwischen zwei Machtblöcken. Etwas bleibe immer hängen, und wenn es auch nur Kleinigkeiten sind. Dem Osten komme es bei Verhandlungen oft viel mehr als auf konkrete Ergebnisse darauf an, das ganze Klima zu ändern und den Boden zu lockern und vorzubereiten. Anfangs zeigen sich keine Erfolge, aber unterirdisch verändert sich die ganze Situation fortwährend; und gerade diese Änderungen in den Voraussetzungen werden durch Verhandlungen bewirkt. Der sichtbare Erfolg der östlichen Diplomatie in der Gegenwart, die Aufweichung der starren westlichen Position, das sei das jetzt sichtbare Ergebnis der hartnäckigen Verhandlungstaktik des Ostens die ganzen Jahre hindurch. Verhandeln heiße doch, im Großen gesehen, nicht unbedingt, fragwürdige Ergebnisse schwarz auf weiß nach Hause tragen!

„Und was sollen wir tun?" Herr N. blickt auf seine original goldene Schweizer Armbanduhr. „Verhandeln, verhandeln und nochmals verhandeln — das ist das einzige, was den Krieg verhindern kann, an dem niemand Interesse hat, jedenfalls im Osten nicht. Solange die Machtblöcke verhandeln, kann

es keinen Krieg geben. In dem Augenblick aber, wo der Westen aufhört, zu verhandeln, wird die Gefahr riesengroß!"

Er raste zum Zug. Ein Gespräch im Vorübergehen. Haben wir westlichen beamteten und unbeamteten politischen Geister die Sache schon unter diesem Blickwinkel durchdacht? Vielleicht ja! Und war das eine verläßliche Meinung? Vielleicht nein. Vielleicht ja. Niemand weiß es.

Der neue Pastor

Zweifellos liegt das religiöse Leben in der Ostzone mindestens ebenso im argen wie in der Bundesrepublik. Der Atheismus macht Fortschritte — allerdings dürfen wir nicht ungerecht sein: er heimst ein, was vor Jahrzehnten schon lange dürrer Halm war. In meinem Örtchen war ehedem ein uralter Pastor, von dem man wußte, daß er sehr viel Wert darauf legte, bei allen Bekannten reihum gut zu speisen. Das mag eine Verleumdung sein — die anderen sahen es so. Nun hatte sich ein neuer Pastor zum Besuch angesagt, kurz hier — und Mutter schmunzelte. Ich zuckte die Achseln und — wurde angenehm enttäuscht.

Ein Mann trat mit seiner Ehefrau ein, den ich im Osten nie vermutet hätte: lebendig, vital, gesund, dickhäutig und freundlich. Er saß wie ein Mann und sprach wie ein Mann: es war ein echter Pastor, den ich am liebsten vor Freude umarmt hätte. Es stellte sich heraus, daß es gar kein „echter" Pastor war. Der Mann war Kaufmann gewesen, er hatte ganz gut gelebt. Aber dann fühlte ich mich — so sagte er ohne Unruhe — berufen, Pastor zu werden und was Gutes zu tun. Und das tat er. Seine Ehefrau mit ihm. „Griechisch, Latein und Hebräisch", meint er verschmitzt, „kann ich nicht sehr gut! Aber ich gebe mir große Mühe!" Er ist genau der Mann, der in diese Gemeinde paßt. Er bringt etwas von der Luft mit sich, die in Berlin wehte, in seiner großen Zeit. Er macht alles Mögliche: Krankenbesuche, Unterricht, Gespräche, Versammlungen, Bibelstunden, Gottesdienst, Bauen, Zureden, Lesen und Beten, und es ist kein falscher Klang an ihm. Er ist schließlich Kaufmann und weiß, wie das Leben ist. Er bringt eine solide Unruhe in diese Provinz, so ungefähr muß es gewesen sein, wenn Paulus das Quartier der Teppichweber in irgendeiner verschlafenen griechischen Stadt betrat, wo sich unter den Römern eben die gleiche provinzielle Weltfremdheit breit gemacht hatte, die unsern guten Osten mit seinem reichen Ackerland und seinen vielen gesunden Menschen, den vielen Tieren und den Wäldern und Flüssen . . . mit allem, was da ist, bedroht. Er bringt Stimmung „in die Bude", sagen sie. „Er macht was", die andern. Und die Funktionäre? „Nun, sie sind eben von der anderen Fakultät", heißt es.

Ein Eindruck im Vorübergehen, ein tröstlicher. Pastoren im Osten müssen christliche Weltleute sein, so widersprüchlich das klingt. Sie müssen den

Klang „Südsee" und die Markthallen von Paris in Gedanken mit sich herumtragen — Weltluft eben. Und dann müssen sie da aushalten und hart wie Teakholz diesen Alltag da drüben bestehen. Sie müssen Bananen verkauft haben und Sibirien auch kennen. Das ist alles Unsinn, ich weiß es. Aber der Pastor mit Weltluft und herzhaftem Glauben, der einfach aushält, komme was mag, wird diese Provinz zwar nicht aus ihrer Provinzialität befreien, aber er wird eine weitere Dimension in diesem armen, elenden Leben aufschließen — eine Dimension, die wir in unserem Wirtschaftswunderland leider nicht sehr auszuweiten vermochten. Wenn es mehr solcher Kaufleute dort gibt, die sich berufen fühlen, und vielleicht noch ein paar tüchtige Facharbeiter, die das ebenfalls tun, dann können wir beruhigt sein. Sie werden dann aus der tiefen Provinz des Ostens eines Tages zu uns kommen, hoffentlich als Wiedervereinigte, um uns ihre Erfahrungen mit dem Christentum beizubringen. Denn sie durchleiden es auf besondere Weise.

ALEXANDER WAT

In der Gegend des Leids

Die vier Wände meines Schmerzes
haben weder Tür noch Fenster.
Und ich hör nur: hin und wider
geht der Wächter hinter Mauern.

Seine dumpfen leeren Schritte
schreiten ab die blinde Dauer.
Ist es Nacht noch, ist es Morgen?
Dunkel herrscht in den vier Wänden.

Wozu geht er hin und wider?
Wie will seine Sense reichen
in die Zelle meines Schmerzes,
ohne Fenster, ohne Türe?

Irgendwohin fliegen Jahre
von dem Feuerbusch des Lebens.
Doch er geht hier hin und wider,
blind wie ein Gespenst — der Wächter.

Mentona, Februar 1956

TADEUSZ ROZEWICZ

Diese Mauer

Diese mauer
die wir gemeinsam bauten
tag für tag
wort für wort
bis zum schweigen
diese mauer
schlagen wir nicht durch

eingemauert
mit eigenen händen
verdursten wir
wir hören wie nebenan
das andere sich bewegt
hören seufzer
rufen um hilfe

sogar unsre tränen
fliehen nach innen

JERZY FICOWSKI

Stammbaum

Es knarrt
der buschige Galgen,
Karussel der Toten
unter dem Himmel,
von der Farbe der Flammen gefärbt.
Es krachen die Zweige
unter der Last der Gehängten,
vor Schmerz birst die Rinde.

Der Stammbaum der Freiheit
trägt Früchte des Todes.

In seinem Schatten
verbergen wir uns seit Generationen
mit unserm traurigen Lächeln.

Übertragungen aus dem Polnischen von Karl Dedecius

KOMMENTARE

Zeitgemäße Lehrerbildung

Im vergangenen Jahr haben Bayern, Baden-Württemberg, Berlin und Hessen Gesetze zur Neuordnung der Lehrerbildung erlassen. Die politischen Auseinandersetzungen, die um diese Gesetze geführt worden sind und in Westdeutschland andauern, lassen oft nur schwer die Übereinstimmung im Grundsätzlichen erkennen, die in der Erziehungswissenschaft und in der pädagogischen Erfahrung erreicht worden ist, und auf der, obwohl sie stark voneinander abweichen, letztlich auch die vier Gesetze fußen.

Mündigkeit

Der Leitbegriff, unter dem dabei die Bildung des Lehrers steht, ist der seiner geistigen Mündigkeit. Damit wird — trotz allem Respekt, der den alten Seminaren und der in ihnen erzeugten beruflichen Tüchtigkeit gebührt — den alten Absichten, die Lehrer von der höheren allgemeinen Bildung abgetrennt unter geistiger Vormundschaft zu halten und sie zu bloßen Überträgern einer vorgeschriebenen Bildung für einfache Schichten zu machen, eine deutliche Absage erteilt. Das geschieht nicht, um den Lehrer geistig von den Aufgaben einer elementaren Volksbildung zu lösen, sondern umgekehrt, um ihn dafür zu rüsten. Denn nur ein in eigenen Einsichten begründetes Denken kann den Lehrer befähigen, aus der heute in schnellem Wandel begriffenen und sich immer mehr differenzierenden Wirklichkeit die elementaren Gehalte herauszuschauen, die den Kindern die Welt öffnen und ihnen ermutigende Erfahrungen bringen können. Vereinfachen ist Vergeistigen; gegenüber der dynamischen Verschlungenheit des heutigen Lebens ist die Elementarisierung eine Hochleistung eigener Art; man muß gründlich gebildet sein, um das Einfache stets neu zu entdecken und den Kindern lebendig zu machen. So sagt auch das „Wort der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Schulfrage" vom April 1958: „Die Lehrerbildung muß den heute an die Schule zu stellenden Anforderungen entsprechen und die jungen Lehrer geistig mündig machen."

Ebenso, wie der Lehrer bei den Kindern das Leben vertritt, muß er heute dem Leben gegenüber Anwalt der Kinder sein. Als solcher dringt er aber nur durch, wenn er die Argumente zu bewerten weiß, mit denen die großen öffentlichen Mächte ihre Forderungen an die Schule richten. Er muß also die umfassende menschliche und gesellschaftliche Bedeutung seiner erzieherischen Aufgabe selbständig zu durchdenken gelernt haben, sonst kann er sie weder verantwortlich erfüllen noch in der Öffentlichkeit glaubhaft vertreten. Wenn sein Amt selbständig neben die

anderen geistigen Ämter tritt, dann braucht es zwischen diesen Ämtern auch keine Rivalitäten und keine Stufen der sozialen Geltung mehr zu geben.

Um die Lehrer wie andere geistig selbstverantwortliche Berufe geistig mündig und selbständig zu machen, gibt es in der modernen Welt nur den Weg der Wissenschaft: die freie Suche nach der Wahrheit, in der Lehre und Forschung miteinander verbunden sind. Diese Verbindung eben macht das Wesen einer Hochschule aus. Darum muß eine zeitgemäße Lehrerbildung Hochschulbildung sein.

Die Bedenken, die gegen diesen Satz erhoben worden sind, knüpfen sich an die Frage, ob nicht eine wissenschaftliche Bildung den Lehrer einseitig intellektualisiere, ihn von einer volkstümlichen Lebensdeutung trenne und ihn der Heimat und dem Lande entfremde. Die Frage verdient ernst genommen zu werden, namentlich angesichts der hochgesteigerten Spezialisierung, die ein unaufhebbarer Wesenszug der modernen Wissenschaft ist. Aber die Pädagogik als Wissenschaft hat ja, gerade auch nach ihrem Bemühen, mit „einheimischen Begriffen" zu Werke zu gehen und damit gleich anderen Wissenschaften eigenständig zu sein, als Eigentümlichkeit doch eben dies, daß sie ungleich anderen Wissenschaften integrierenden Charakter hat. Denn Erziehung, ihr Gegenstand, ist ein sinngerichtetes Geschehen von der Art, daß alles, was menschlichem Dasein Sinn gibt, auch ihm Richtung weist, also in der Wissenschaft von diesem Geschehen mitbedacht sein muß. Überdies versteht die Erziehungswissenschaft ihre Aufgabe immer mehr so, daß sie von der Erziehungswirklichkeit auszugehen, sie zu erhellen und kritisch zu deuten habe. Daraus folgt allerdings, daß auch das Studium der Pädagogik um so fruchtbarer ist, je mehr es sich mit gleichzeitigen praktisch-erzieherischen Erfahrungen verzahnt. Die Lehrerbildung muß also dafür sorgen, daß den Studenten die Erziehung nicht nur als Gegenstand der Theorie begegnet, sondern von ihnen auch als praktisches Tun angeschaut und erlebt werden kann. Das theoretische Studium der Pädagogik bedarf der Konfrontation mit der Praxis.

Wenn man befürchtet, die Verwissenschaftlichung der Lehrerbildung werde die Volks- und Heimatverbundenheit des Lehrers beeinträchtigen, so gilt es zweitens zu sehen, daß beides sich heute nicht mehr von selbst versteht, erst recht nicht mehr von selbst tradiert. Um beides zu erhalten, bedarf es der Mühe geistiger Sicherung und Sichtung. Und für die neue industrielle Massengesellschaft gibt es eine gewachsene Allgemeinbildung, in der alle miteinander leben, überhaupt noch nicht. An ihrer Entstehung mitzuwirken, wird eine der wichtigsten Aufgaben des künftigen Volkslehrers sein, für die er eben nicht durch die bloße Übernahme von Traditionen gerüstet werden kann. Allerdings geht das auch nicht auf intellektuellem, rationalem Wege allein. Darum braucht die Lehrerbildung zwar einen theoretischen Kern, aber noch mehr als rationale Gehalte. Zu ihr gehören ein geselliges und musisches Leben und ein das Ganze durchwaltender Geist, der menschliche Begegnungen ermöglicht und dem Glauben offen ist.

Bildungsbereiche

Aufgrund solcher grundsätzlicher Erwägungen, die in mannigfachen Erfahrungen erhärtet sind, haben die „Tutzinger Empfehlungen für die Lehrerbildung"[1]) und das Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen

„über die Ausbildung der Lehrer an Volksschulen“ [2]) versucht, die Aufgabe der Lehrerbildung in vier Bereiche zu gliedern. Vom *ersten*, dem *erziehungswissenschaftlichen*, sprach ich schon. Er ist es, auf den der Anspruch der Lehrerbildung sich gründen muß, wissenschaftliche Hochschulbildung zu sein; die Pädagogik in der Lehrerbildung darf deshalb auch nicht etwa auf die Bezirke der Schule beschränkt werden, sondern muß, ebenso wie an den Universitäten, in Lehre und Forschung die ganze Breite der Erziehungswirklichkeit zum Gegenstand haben. Sie hat eben den Menschen im Blick — wenn auch vorwiegend als ein animal educandum —, sie braucht deshalb ein anthropologisches Fundament und kann darum auch auf die erzieherisch relevanten Fragerichtungen der Psychologie und der Soziologie nicht verzichten. Das gleiche gilt für die Philosophie; sie ist ja seit alters in der Pädagogik zu Hause — oder, wenn man will, auch umgekehrt —, und ihre modernen anthropologischen und existenziellen Wendungen haben sich der pädagogischen Blickrichtung aufs neue genähert. Anfängliche philosophische Besinnung ist übrigens auch der Ort, an dem das je eigene Fragen der Studenten nach Daseinssinn und -weg aufgenommen werden kann, und es muß diesen Ort geben, wenn nicht die Theorie der Gefahr der Unverbindlichkeit erliegen soll.

Der breitflächige Halt der Erziehung liegt nun aber, namentlich für die Schule, in der vorgegebenen Mächtigkeit der Gegenstände des Unterrichts, so wie er im Sachgehalt der Fächer sich bietet und dann allerdings in immer erneuten, am Wesen des Menschen, an der Natur des Kindes und an den Bedürfnissen der Gegenwart orientierten Bemühungen gesichtet, in seiner Bedeutung gesichert und aufbereitet werden muß. Darum gehört die Didaktik der Unterrichtsfächer als Lehre von ihren Bildungsgehalten und Bildungszielen ebenso wie die Besinnung auf die verfügbaren Methoden und ihre Begründung durchaus in den erziehungswissenschaftlichen Bereich, und es wäre ein verhängnisvoller Fehler, sie dort sozusagen in den zweiten Rang oder in eine einseitig dienende Rolle zu verweisen. Denn Erziehung und Unterricht werden erst vollgültig bestimmt, wenn das Menschliche nicht nur im einzelnen Subjekt, sondern auch im objektiv-geistigen Bestand der geschichtlichen Gemeinschaft gesehen wird und die Dialektik zwischen diesen beiden Polen sich von gleich zu gleich ereignet.

Die Einsicht, daß Bildung in ihrem Kerne Sachgerichtetheit, geistige Hingabefähigkeit an gegenstehende Sachen und Werte ist, muß nun aber in der Bildung des Lehrers nicht nur vermittelt, sondern auch befolgt werden. Das heißt, es muß einen Studienbereich geben, in welchem Bildung dadurch geschieht, daß gerade nicht auf sie reflektiert wird, sondern der Blick sich auf die objektiven Gehalte wendet. Das ist der Sinn des *zweiten*, im Studium eines *Wahlfaches* zentrierten Aufgabenbereichs der Lehrerbildung. Freilich darf *dies* Studium nun nicht den Anspruch erheben, als könne das in ihm Erreichte vor dem bestehen, was heute jeweils an Umfang und System der betreffenden Wissenschaft vorliegt. Gemessen an dem, was etwa die heutige Physik an Erkenntnisbeständen und -methoden aufweist, würde ein solches Ziel schon den zeitlichen Rahmen jeden möglichen Volksschullehrerstudiums sprengen. Man wird sich also damit begnügen müssen, die je eigene Weise, in der die betreffende Wissenschaft fragend auf ihre Sache zugeht, erfahrbar zu machen. Das muß wohl von Wissenschaft zu Wissenschaft auf verschiedene Weise geschehen, immer aber wird dabei die große Möglichkeit eine Rolle spielen, den

Grundcharakter der Gegenstandsart und die Grundmethoden ihrer Erfassung an einigen Paradigmata aufzuzeigen. Die pädagogische Wirkung des Lehrers gewinnt gewiß durch Vertiefung in wenige Fragen ungleich mehr als durch das Streben nach Vollständigkeit, die ja, ehrlich genommen, in keinem Lehrerstudium mehr erreichbar ist.

Fachliche Vertiefung ist aber auch nötig, um für die didaktische Fragestellung einen tragbaren Grund zu gewinnen; erst nachdem man Sachgehalte kennt, kann man mit Fug über ihre bildenden Kräfte und Möglichkeiten urteilen, und erst von daher ist auch die Unterrichtsmethode jeder Schulart wissenschaftlich begründbar. Daraus scheint mir zu folgen, daß die Lehrerbildung am besten fährt, wenn sie Wahlfachstudium, Didaktik und Methodik des Faches je in einem Lehrauftrag vereinigt. Der Forschungsauftrag, der dazugehört, kann nur der didaktische sein, mit ihm hat sein Inhaber vollen Anteil an der Erziehungswissenschaft. Von einer solchen Hand geführt, kann der Student auch *seine* didaktischen Studien in einem Gebiete konzentrieren; anders wird es ihm, wie sich mehr und mehr herausstellt, gar nicht möglich sein, der didaktischen Fragestellung, die ja über unterrichtsmethodische Probleme weit hinausreicht, ihre eigentliche Bedeutung abzugewinnen. Damit er das aber erreicht, ist eben zuvor oder mindestens zugleich nötig, daß man ihn zur freien Hingabe an die Sachgehalte selbst ermutigt und ihm diese Hingabe ermöglicht.

Um solche Hingabe, freilich in ganz anderer Art und an ganz andere Gehalte, geht es nun auch im *dritten* Aufgabenbereich einer Pädagogischen Hochschule, im *musischen Leben*. Die gesamtmenschliche Spontaneität, die sich in ihm entfaltet, geht auf künstlerische Gestaltung; deren Ergebnisse werden nun aber nicht mit den Maßen der hohen Kunst am vollendeten Werk gemessen, sondern wenn sie entstanden sind, haben sie ihren Sinn auch schon erfüllt. Darum behält das musische Tun, solange es nicht in falscher Richtung überfordert wird, immer etwas vom Charakter des Spiels. Mit seinem Einzug in das Hochschulleben ist, wie Helmuth Kittel[3]) gesagt hat, „mitten im Ernst der wissenschaftlichen Arbeit der homo ludens aufgetaucht und übt seine heilsame Macht aus über Lehrende und Lernende". Die Humanisierung ohne Theorie, durch die geformten Selbstäußerungen des Gemütes, ist der diesen Bereich durchwaltende Sinn. Da, wo er festgehalten wurde, haben die Laienkünste denn auch Erhebliches von dem gehalten, was man sich von ihnen versprach. Otto Haase[4]) hat, um ihre Einheit und Entfaltung begrifflich zu fassen, vom „musischen Quadrivium" gesprochen. Die vier Wege sind: Musik, bildende Kunst, sprachliche Gestaltung (einschließlich des Laienspiels) und Leibesübungen (also Sport, Turnen, Gymnastik und Tanz). „Das Beste des hier Möglichen geschieht freilich nicht auf diesem oder jenem Teilgebiet, sondern im Zusammenspiel zweier, dreier oder aller vier, zu dem das Hochschulleben in Alltag und Fest mannigfache Gelegenheit bietet" (Kittel).

Nun sind die vier Wege des Musischen ja auch Volksschulfächer, und die Studenten brauchen eine Zurüstung für deren Pflege; aber diese kann sich zum größten Teil im eigenen Tun von selbst vollziehen. Die Umsetzung ins Kindertümliche muß gewiß auch hier erfolgen, aber hier ist sie doch am leichtesten; denn wo wir spielen, sind wir selber am wenigsten kinderfern. Und daß im musischen Tun eine hohe Schule der Gesittung liegt, daß es wesentlich zu helfen vermag, Menschen

miteinander menschlich umgehen zu lassen, hat sich gerade in der Lehrerbildung bereits vielfach bestätigt.

Was in der Lehrerbildung geschieht, dient letztlich der Vorbereitung auf die berufliche Praxis; auch alle Theorie ist „um des Handelns willen". Es muß aber überdies eine praktische Vorbildung im engeren Sinne geben: eine schon in das Studium eingefügte eigene erzieherische Tätigkeit der Studenten, die wohl allermeist im eigenen Unterrichten bestehen muß. Hier liegt der *vierte* Bildungsbereich. Es scheint nahezuliegen, diese *Schulpraktika* an das Ende des Studiums zu legen, damit in ihnen erprobt und geübt werden kann, was vorher theoretisch dargeboten und eingesehen worden ist. Aber Überlegungen und Erfahrungen haben wohl schließlich überall dahin geführt, die Unterrichtspraktika möglichst gleichmäßig auf das ganze Studium zu verteilen und eine von praktischer Beanspruchung freie, der theoretischen Besinnung ungestört gewidmete Zeit eher an das Ende als an den Anfang zu legen. Denn die Wirklichkeit der Schule und das eigene Tun in ihr sind für die Lehrerbildung nicht nur, nicht einmal vorwiegend, das Anwendungsfeld, sondern vor allem das Ausgangsfeld der Theorie. Theoretische Antworten, die jemandem zuteil werden, sind ja um so fruchtbarer, je lebendiger in ihm zuvor die Fragen waren, und erzieherische Fragen, namentlich solche nach den Wegen und Mitteln, pflegen sich erst in der wirklichen Betroffenheit durch die Lage einzustellen, die pädagogisch tätiges Verhalten fordert. So sehr also auch das Studium im ganzen der Praxis zu dienen hat, so sehr ist doch — etwas überspitzt gesagt — im Raum des Studiums die Praxis um der Theorie willen, nämlich um deren Echtheit willen da. Überdies ist zu bedenken, daß ja auch die Zeit nach dem Studium zwischen der ersten und zweiten Lehrerprüfung noch durchaus Ausbildungsaufgaben hat. Alle anderen akademischen Berufe, die theologischen, medizinischen, juristischen und philologischen, laden einer solchen Zeit noch nicht die volle Last auf; man ist in ihr Vikar, Praktikant oder Referendar, sieht sich dabei noch um und wächst erst allmählich in die Verantwortung hinein. Auch die Lehrerbildung ist wohl erst dann wirklich akademisch verfaßt, wenn sie für ihre Absolventen mit einer solchen praktischen Ausbildung rechnen kann, in der bei eingeschränkter Zahl eigener Unterrichtsstunden noch die Möglichkeit besteht, ausgiebig zu hospitieren und sich ausführlich beraten zu lassen. Freilich ist das so gut wie überall noch weit mehr Wunsch als Wirklichkeit.

Damit sind die vier Aufgabenkreise einer zeit- und sachgemäßen Lehrerbildung nur im Umriß angedeutet. Aber die Kennzeichnung reicht wohl aus, um den Strukturzusammenhang zu erkennen, der zwischen den aufgezeigten Bereichen liegt: So sehr die Erziehungswissenschaft das Zentrum des Ganzen bildet, so sehr bedarf sie doch der anderen Elemente. Denn die in ihr aufgewiesene Wahrheit, daß Erziehung auf gegebene Gehalte angewiesen ist, wird erst in der Vergegenwärtigung dieser bildenden Gehalte für den Studenten leibhaftig erfahrbar und wirkt von daher auf sein pädagogisches Fragen zurück. Die berufspraktischen Versuche erst ermöglichen es, die pädagogische Theorie als kritische Deutung erzieherischer Tätigkeit zu begründen und zu lehren. Das musische Leben hilft den Studenten zu jener gesamtmenschlichen Aufgeschlossenheit, die sie davor behütet, sich dem Wahren und Guten nur intellektuell zu stellen, und gibt der Geselligkeit Gehalte und Formen, in denen die geistige Gemeinschaft anschaulich wird.

Erfahrbare Gemeinschaft und Konfessionalität

Damit Gemeinschaft erfahrbar bleibt — anders kann sie nicht innerlich verpflichten und nicht bildend wirken —, darf eine Hochschule nicht beliebig groß werden. Um die Begrenzung zu sehen, muß man fragen: Wie groß kann eine Dozentenschaft sein, in der noch jeder auf jeden geistig bezogen ist? Wie groß eine Studentenschaft, in der noch jeder jeden von Angesicht und Namen kennt, als unverwechselbare Person? Ein Kreis, in dem noch der einzelne spürbar aufs Ganze wirken kann und dies Ganze erlebbar von seiner Verläßlichkeit mitgetragen wird? In dem sich ein stetes Zueinander entwickeln, jeder zu jedem anders stehen kann und gleichwohl sich alle zusammengehörig wissen? Noch konkreter: wie groß ist ein Kreis, der noch mühelos die normale Stimme eines Sprechers hört? In dem ein Laienspiel noch den ganzen Zauber der Verwandlung ausübt, weil die verwandelten Akteure auch als diejenigen gekannt werden, die sie wirklich sind? Wo Musik noch als Geschenk derer erlebt wird, die sie spielen? Wo das Dilettantische im rechten Sinn, auf das es doch im musischen Leben ankommt, sich noch herauswagen kann, weil es als Versuch von allen mitgetragen und die Spannung des Gelingens von allen geteilt wird? Und wie groß darf ein Kreis sein, damit man in ihm noch Feste feiern kann — Feste, bei denen nicht jeder suchen muß, auf eigene Faust auf seine Kosten zu kommen, die noch als ganze gelingen oder nicht gelingen, ohne Manager und Stimmungsmacher? Feste vor allem, in denen Menschen miteinander feiern, die sich auch aus dem Alltag kennen? Wie groß kann eine Hochschule noch sein, die sich im Bewußtsein des Studenten nicht vornehmlich als eine Apparatur aus Hörsälen, Seminaren, Laboratorien und Büchern, aus Dozenten und Beamten darstellt, sondern als eine Gruppe von Menschen, von der er in der Wir-Form sprechen kann?

Ich glaube, daß die obere Grenze für das alles eher unter als über den Studentenzahlen liegt, zu denen die größten Institute der Lehrerbildung im Bundesgebiet inzwischen angewachsen sind, daß der Student nur in einem so überschaubaren Gefüge mit einiger Wahrscheinlichkeit davor bewahrt wird, als Anonymus in die Masse zu tauchen oder wie in einem Dschungel zu leben, in dem man sich verlaufen, sich verstecken oder freibeutern kann. Wahrscheinlich liegt in diesem Gemeinschaftsgefüge, wie es sich ohne alle Beschränkung geistiger Freiheit für Dozenten wie Studenten an einigen Pädagogischen Hochschulen entwickelt und als wirksam erwiesen hat, der bislang wichtigste Beitrag, der in unserem Jahrhundert zur deutschen Hochschulreform geleistet worden ist.

Es ist nun oft gesagt worden, zu einer solchen Körperschaft menschlich verbindender Bildung gehöre auch die einheitliche Konfession aller ihrer Glieder. Hier liegt eines der umstrittensten Probleme der Lehrerbildung; es darf auch hier nicht umgangen werden.

Unser Volk ist, da es aus Evangelischen, Katholischen und Säkularisierten besteht, im Verständnis der letzten Sinngebungen nicht einig. Andererseits sind seine Glieder in Staat und Gesellschaft, im Erleiden und Tun der gleichen Geschichte, die für alle aus der gleichen zeitlichen Tiefe kommt, aufeinander angewiesen. Es muß also geistige Gemeinsamkeiten geben. Es gibt sie auch, und wir machen alle fortgesetzt Gebrauch davon, nicht nur, wie selbstverständlich, in der Wissenschaft.

Wir hören auch sonst aufeinander, nehmen einander Argumente ab und können, wo es wie in unserer jüngsten Geschichte hart auf hart geht, einander auch in der Tiefe verstehen und zusammenstehen. Das ist möglich, weil uns Einsichten gemeinsam sind, die meist von einer gemeinsamen geistigen Geschichte herausgearbeitet wurden. Auch die Studienbereiche der Lehrerbildung, die wissenschaftlichen und die anderen, machen Fakten, Werte und Normen sichtbar, die je ihre eigene Evidenz mit sich führen. Andererseits aber enthalten sie doch das letzte Einheitsprinzip ihres Seins und Geltens nicht schon in sich, sondern lassen die Frage nach ihm offen. Bloße Vernunft erreicht es nicht. Darum ist der Mensch dem Glauben und seiner Verkündigung offen, und dies anthropologische Faktum sollte aus der Bildung nicht ausgeklammert werden, so schmerzlich es auch ist, daß unsere Konfessionen in Deutschland uns trennen. Darum sollte, was durch die Bekenntnisse und ihre Theologie behütet und verkündet wird, in allen Bereichen der Lehrerbildung mitsprechen und mitwirken können und nicht in einem Sonderraum religiösen Studiums abgekapselt werden. Christlicher Glaube verlangt darüber hinaus nach gemeinsamer Bekundung; er ist nicht nur individuelle Geisteshaltung, sondern lebt in Gemeinden. Darum sollten sich auch Gottesdienst, Andacht, musica sacra und andere religiöse Übung im Raume der Hochschule frei entfalten können.

Das ist wohl am ehesten dann möglich, wenn jeweils eine Konfession, der die Mehrheit der Dozenten und Studenten angehört, das gottesdienstliche Leben der Hochschule bestimmt. Andererseits aber sollte man der Hochschule auch die Möglichkeit geben, in ihren eigenen Räumen und Reihen den die Konfessionen übergreifenden Bestand an Einsichten und Normen als gemeinsamen erfahren zu lassen und das ritterliche Verhältnis zum Andersglaubenden zu erproben und zu üben, dessen gerade unser Volk so dringend bedarf. Das geht nur, wenn eine Minderheit von anderer Konfession unter Dozenten und Studenten realiter vertreten ist. Wo diese Lösung verwirklicht ist, hat sie ein unverkürztes religiöses Leben, konfessionellen Frieden und eine unbezweifelbare geistige Freiheit zugleich gebracht. Sie hat sich offensichtlich bewährt; dafür spricht auch das Urteil mancher Dozenten und Studenten, die jeweils zur konfessionellen Minderheit gehören.

Die Tutzinger Empfehlungen haben diese Lösung im Auge, wo sie von dem religiösen Grundcharakter sprechen, dessen Entwicklung und Hut sie zur Aufgabe des Lehrkörpers und der Studentenschaft, also lebendig gepflegter Überlieferung erklären. Solche Prägungen sind ja dem deutschen Hochschulwesen von alters her nicht fremd. Bei aller Freiheit hatten und haben doch beispielsweise die Universitäten Göttingen und Marburg evangelischen Charakter, die Universität Würzburg ist katholisch geprägt, beidemal trotz dem nicht wegzudenkenden Anteil, den andersglaubende Lehrer und Studenten am geistigen Leben der Universität haben. Das Lehrerbildungsgutachten des Deutschen Ausschusses empfiehlt gleichfalls besonders solche Hochschulen, die in einer Konfession oder in einer anderen Grundüberzeugung ihren Schwerpunkt haben. Der besondere Charakter einer solchen Hochschule soll aber, wenn sie einmal errichtet ist, dem Gewissen und der Verantwortung derer anvertraut werden, die an ihr lehren[5]).

Die Bayerische Neuordnung ist den Tutzinger Empfehlungen nicht gefolgt, sondern hat an konfessionellen Hochschulen festgehalten. Aber auch von solchen Institutionen hat der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen gemeint, daß sie ihre Studenten in eine lebendige Auseinandersetzung mit anderen

Überzeugungen führen sollten, und zwar so, daß dabei die Gemeinsamkeit sichtbar wird, auf der unsere Kultur und unser politisches Leben beruhen. Auch hier sollten die Studenten den Ernst der Frage spüren, die der Glaube und die Überzeugung anderer an ihren Glauben stellen. Das sei nur möglich, wenn die Hochschule auch in ihrem eigenen Rahmen für persönliche Begegnungen und Gespräche über die konfessionellen Grenzen hinaus Sorge trage.

Zusammenschluß und Verbindung mit der Universität

Die Gefahr der geistigen Enge besteht bei kleinen Hochschulen auch dann, wenn sie nicht konfessionell geschlossen sind, namentlich in jenen kleinen Städten, in denen heute manche Pädagogische Hochschulen liegen. Sie verdanken dieser Lage zwar den unleugbaren Vorteil, daß sie der breiten Schulwirklichkeit, namentlich der ländlichen, nahe bleiben; die Ballung vieler Studenten an wenigen Plätzen würde in dieser Hinsicht einen Verlust bedeuten. Andererseits aber sind Provinzialismus und Isolierung an kleinen, abgelegenen Hochschulen nicht leicht zu vermeiden. Darum drängt es einen Teil dieser Hochschulen seit langem, ihre Mauern für Kräfte von außen durchlässiger zu machen und zunächst miteinander in engere, gesichertere Verbindung zu treten. Das ist in einzelnen Ländern auch geschehen; dort gibt es den freien Zusammenschluß der Einzelhochschulen mit geregelter Zusammenarbeit. In der „Konferenz der Pädagogischen Hochschulen Niedersachsens", die auf diese Weise zustande gekommen ist, hat überdies auch die Landesuniversität — durch ihren Ordinarius der Pädagogik — Sitz und Stimme.

Die Volksschullehrer wünschen seit mehr als hundert Jahren, daß ihr Nachwuchs an der Universität gebildet werde. Die Universitäten sind die traditionellen Horte der geistigen Freiheit, zudem scheint sich in ihrer geistigen Weite und Fülle der ganze Kosmos der hohen Bildung aufzutun. Das Verlangen der Lehrerschaft, daran teilzuhaben, wird gewiß verkannt, wenn man es allein auf das Streben eines Standes nach erhöhter sozialer Geltung zurückführt; die Motive entstammen weithin dem Wandel und der Steigerung der Aufgaben der Volksschule und haben darin ihr unbezweifelbares Recht. — Daß die Lehrerbildung dennoch allermeist nicht auf die Universitäten verlegt worden ist, gründet aber auch seinerseits nicht nur in dem Streben geistiger Mächte, die Lehrer und damit die Schule unter Vormundschaft zu halten, auch nicht nur in dem Streben der alten akademischen Stände, ihre Geltungsprivilegien für sich zu behalten, so unrealistisch es auch sein würde, die Mitwirkung solcher Tendenzen zu übersehen. Vielmehr hat die Eigenständigkeit der Lehrerbildung, wie sie in der Form mancher Pädagogischer Hochschulen gewonnen ist, jene gewichtigen pädagogischen Gründe für sich, die aus dem vorhin gekennzeichneten eigentümlichen System von Aufgaben hervorgehen: aus der Verzahnung von Theorie und ersten praktischen Erfahrungen, aus der Verbindung von sachkundlicher und didaktischer Fragestellung, aus der lebendigen Einwirkung des Musischen, aus der Verbindung von Leben und Lehre.

Aber gerade in dem Maße, in welchem solche eigenständigen Pädagogischen Hochschulen ihren Eigencharakter in voller Freiheit und Selbstverantwortung haben entfalten können, suchen sie nun — zwar nicht durchweg, aber doch überwiegend — die Zusammenarbeit nicht nur miteinander, sondern auch mit der Universität. Es

gibt ja nur *eine* Erziehungswissenschaft; für ihren Inhalt macht es keinen Unterschied, ob Universität oder Pädagogische Hochschule sie lehren, und Lehre wie Forschung können nur gewinnen, wenn sie in lebendigem, sachlichem wie personalem Austausch geschehen. Dazu gibt es auch bereits verheißungsvolle Ansätze; aber es ist gewiß erforderlich, dies Verhältnis zu intensivieren und institutionell zu sichern.

Die neuen Gesetze in Bayern und Hessen wollen das dadurch erreichen, daß Pädagogische Hochschulen oder „Hochschulen für Erziehung" als „institutionell selbständige Einrichtungen" in die Universitäten eingefügt und die Studenten an der betreffenden Universität immatrikuliert werden. Diese Neuregelungen scheinen mancherlei positive Möglichkeiten zu bieten; sie bergen aber auch einige Gefahren.

Die erste ist die, daß die Bildungseinheit der Pädagogischen Hochschule sich in der Universität auflösen kann. Die Dreiheit von Forschung, Lehre und gemeinsamem Leben, die in der ursprünglichen Idee der Universitas lag und erst in ihrem Einklang die Idee der „hohen Schule" voll verwirklichen könnte, ist den deutschen Universitäten ja verloren gegangen. Daß sie unter diesem Verlust leiden, ist einer der Hauptgründe für die in unserem Jahrhundert immer wiederholte Forderung nach ihrer Reform. Diese wird schon jetzt durch die großen Studentenzahlen sehr erschwert; der Zustrom von weiteren 20 000 Studenten würde sie vollends unmöglich machen. Pädagogische Hochschulen in Deutschland — gewiß nicht alle, aber doch wohl nicht nur vereinzelte — haben gezeigt, daß sie eine neue Möglichkeit besitzen, die alte Idee der Dreiheit zur Wirkung zu bringen. Es wäre ein schwerer Verlust, wenn diese Möglichkeit verschüttet würde.

Diese Gefahr ist gewiß um so geringer, je selbständiger die Pädagogischen Hochschulen auch nach ihrer Einbeziehung in die Universität bleiben und je weniger sie in ihrem eigenen Umfang sich dem der Universität angleichen. Das bayerische und das hessische Gesetz lassen den Hochschulen ihre Selbständigkeit und die eigene Verwaltung ihrer innerakademischen Angelegenheiten. Die Zahl der bayerischen Institute, die in Pädagogische Hochschulen an Universitäten umgewandelt werden sollen, läßt erwarten, daß ihr jeweiliger Umfang erträglich bleibt. Eine Umfangsbeschränkung sieht auch Hessen vor; allerdings ist die auf 1200 Studenten bezifferte obere Grenze wohl schon erheblich zu hoch, um noch eine überschaubare Körperschaft entstehen zu lassen. Wenn so die Hochschulen nicht in den Universitäten aufgehen sollen, so birgt ihr Verhältnis als das eines selbständigen Teiles zum Ganzen die sozusagen umgekehrte Gefahr, daß sich eine Rangdifferenz einstellt, die Pädagogische Hochschule als ein minderes Glied fungiert und ihres Daseins an der Universität nicht froh wird. Dadurch würde nicht nur die Stellung der pädagogischen Studenten, sondern erst recht die des Lehrkörpers und seine Teilnahme am Ganzen erschwert. Je mehr er für sich bleibt, um so problematischer wird seine Rolle in der Gesamtverwaltung und -gestaltung der Universität, um so beschränkter seine Mitverantwortung für das Ganze. Wenn man nur einem Teil des Lehrkörpers die vollen Rechte des Universitätslehrers verleiht, so droht diesem Lehrkörper eine ungute Spannung und Spaltung. Knüpft man gar den höheren oder minderen Rang an das vertretene Fach, weist man etwa den Vertretern der Volksschulfächer und ihrer Didaktik und Methodik, den Vertretern der allgemeinen Unterrichtslehre oder den Sachwaltern der musischen Gebiete den minderen Rang zu, so degradiert man ganze Bereiche, deren Vollgültigkeit für die Lehrerbildung

außer Zweifel steht. Gewiß muß es in jedem Lehrkörper so etwas wie eine innere Hierarchie geben, aber die kann man nur an eine allgemeine Rangordnung der Lehrgebiete knüpfen, wenn man die schwere Einbuße in Kauf zu nehmen bereit ist, die dann die innere Einheit der Gesamtlehre erleidet.

Eine dritte Gefahr liegt darin, daß die Universität zwar das Wahlfachstudium in seinem Sachgehalt an sich ziehen, nicht aber die ihm in der Lehrerbildung zugehörige didaktische Besinnung leisten kann. Der große Vorteil, den die innige Bezogenheit der didaktischen Vertiefung auf die sachliche mit sich bringt, droht bei solcher Trennung verlorenzugehen, dazu vielleicht sogar jener vorhin gekennzeichnete oft glückliche Ansatz, den eigenständige Pädagogische Hochschulen mit ihrem Wahlfachstudium aufzuweisen haben.

Es gibt nun aber zur institutionellen Regelung und Festigung der Beziehungen zwischen der Lehrerbildung und den Universitäten noch einen anderen Weg als den der Einfügung. Die Tutzinger Empfehlungen und das Gutachten des Deutschen Ausschusses haben vorgeschlagen, die Pädagogischen Hochschulen unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit und Selbstverantwortung je im Bereich einer Universität miteinander und mit der Universität zusammenzuschließen, und zwar durch einen besonderen gemeinsamen Senat, in dem jede Pädagogische Hochschule und die Universität vertreten ist. Schleswig-Holstein besitzt schon eine Vorform in einem durch die Satzung gesicherten gemeinsamen Ausschuß der Pädagogischen Hochschulen, allerdings noch ohne Beteiligung der Universität. Von der Konferenz der Pädagogischen Hochschulen Niedersachsens war oben bereits die Rede. Es lohnt überdies in diesem Zusammenhange, einen Blick nach England zu werfen. Dort ist das „Department of Education", d. h. die pädagogische Abteilung der Universität, an der u. a. die künftigen Lehrer der höheren Schule ihre pädagogische Ausbildung erfahren, mit den benachbarten „Teacher Training Collges", den Bildungsstätten der Volksschullehrer, zu einem „Institute of Education" vereinigt, das seine Hauptaufgaben in der Integration der pädagogischen Forschung, in der Anregung und Angleichung der erziehungswissenschaftlichen Lehre und in der Bestimmung des Niveaus der Examina hat. — Einen bedeutenden Schritt in dieser Richtung hat jüngst Nordrhein-Westfalen getan: ein „Pädagogischer Hochschulsenat" ist errichtet worden, in dem die zehn Pädagogischen Akademien und die drei Landesuniversitäten vertreten sind.

Überall zieht dabei die Universität die Lehrerbildung nicht in sich hinein oder gewährt ihr den verlangten Unterschlupf, sondern es entsteht ein Bündnis zwischen den eigenständig verfaßten Lehrerbildungsstätten und den in der pädagogischen Forschung und Lehre tätigen Gliedern der Universität, ein Bündnis, in das dann allerdings die Universitätsvertreter auch ihre engen Beziehungen zur gesamten Universität einbringen. Das kann der Universität eine Mittler- oder gar Schlüsselstellung verschaffen, gibt ihr jedenfalls die Möglichkeit zu schützender Hilfe und sachlichem Einfluß, läßt aber den Lehrerbildungsstätten ihren Eigenwuchs, ermöglicht die Herstellung einer vollen Gegenseitigkeit im Austausch von Kräften und Erfahrungen und gestattet die Entwicklung von soviel gemeinsamen Unternehmungen und Einrichtungen, wie sie sich aus den je verschiedenen Situationen anbieten. Das Ganze ist freilich ein Weg mehr des Wachstums als der Organisation, er führt auch mehr über ein von Personen zu Personen gewonnenes Vertrauen als über Verfügungen, er wird deshalb nicht sehr rasch zu einer vollendeten Gesamtordnung ge-

langen. Aber vielleicht können auf diesem Wege der Geduld die gekennzeichneten Gefahren leichter vermieden werden als auf dem, der bei organisatorischen Maßnahmen großen Stils beginnt.

Die akademische Lehrerbildung in Deutschland ist noch jung; dreißig Jahre bedeuten nicht viel, namentlich wenn man die schroffe Unterbrechung durch den Nationalsozialismus in Rechnung stellt. Darum ist es kein Wunder, daß sie ihre endgültige Gestalt noch nicht gefunden hat. Stattdessen besitzt sie etwas anderes: eine innere Dynamik vor erheblicher Kraft. Dazu gehört auch ihr Drang, sich ihren angemessenen Platz auf dem hohen Rang der Hochschulen zu erwerben. Es ist ihr zu wünschen, daß sie diesen Platz gewinnt, ohne damit auch in die Verfassung zu geraten, die das übrige deutsche Hochschulwesen mit seinen nicht mehr bewältigten Massen so reformbedürftig macht. Sonst könnte sie bei allem Streben, zeitgemäß zu sein, die hohe Aufgabe doch gerade verfehlen, die unsere Zeit ihr stellt: die Bildung von Lehrern nämlich, die der Hauptschule unseres Volkes und ihrer heute dringend nötigen Entwicklung sachgemäß zu dienen vermögen.

Hans Bohnenkamp

Anmerkungen: [1]) Abgedruckt in „Um die Tutzinger Empfehlungen für die Lehrerbildung"; Schriftenreihe der Pädagogischen Studienkommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, Diesterweg 1955, S. 27 ff. — [2]) In „Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen", Folge 1, Klett, Stuttgart 1955, S. 52 ff. — [3]) *Helmuth Kittel*, Die Idee der pädagogischen Hochschule, in: „Um die Tutzinger Empfehlungen für die Lehrerbildung" S. 5 ff. — [4]) *Otto Haase*, Musisches Leben, Schroedel, Hannover 1951. — [5]) Das entspricht wohl auch dem Wort der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Schulfrage vom April 1958 (abgedruckt u. a. in der Zeitschrift für Pädagogik, 1958, Heft 3, S. 295 ff.).

STIMMEN VON DRAUSSEN

Einbruch asiatischer Religion

Die jungen Intellektuellen Amerikas haben sich vom Existentialismus abgekehrt und dem Zen-Buddhismus zugewandt. Warum hat dieser eine solche Anziehungskraft für die „geschlagene Generation"? Darüber schreibt Peter Fingesten, Professor für Kunstgeschichte am Pace College, in *„The Christian Century"* vom 25. Februar 1959:

„Noch vor wenigen Jahren war der Jargon der Künstler und Intellektuellen in gewissen Cafés von New York und San Franzisko französisch. Plötzlich ist er aufs Japanische übergewechselt. Esprit ersetzt man durch koan, statt participation mystique hört man satori, und der klassische élan vital wurde durch die ‚Leere', durch das Nirvana ersetzt. Der sensationelle Erfolg von Kerouacs ‚Das Dharma summt' und von Gedichten und Gemälden der ‚geschlagenen Generation' machte es deutlich, daß viele der jungen Intellektuellen Amerikas sich zum Zen-Buddhismus bekehrt haben. Zen, so sagen sie, ist ein Credo und die rechte Methode für eine an Konflikten reiche Zeit. Es hilft ihnen, das ‚Wesen' der Dinge und des Lebens wieder zu erkennen, das durch den üppigen Materialismus und die religiöse Gleichgültigkeit unserer Zeit unterdrückt wurde.

Viele unserer jungen Schriftsteller und Künstler haben das Gefühl, daß das Christentum in die Hände einer Bourgeoisie gefallen ist, die zugleich anti-intellektuell und unschöpferisch ist. Sie haben sich dadurch gerächt, daß sie zunächst die Gemeinde verließen und dann den Glauben selbst aufgaben. Die esoterischen buddhistischen Praktiken der geschlagenen Generation sind nur ein anderer Ausdruck für den Einbruch, den der Osten in alle traditionellen religiösen und kulturellen Werte des Westens vollzogen hat. Es ist dies ein Ergebnis einer mehr als fünfzigjährigen Anstrengung buddhistischer und hinduistischer Missionare, die in den Großstädten Amerikas gewirkt haben. Seitdem Swami Vivekananda kurz vor der Wende des Jahrhunderts in Chicago eintraf und die propagandistischen Anstrengungen des Ostens anlaufen ließ, hat ein stetiger Strom orientalischer Religionsphilosophen dieses Land besucht, Vorträge darin gehalten und Menschen bekehrt.

Es gibt heute Ramakrishna-Gesellschaften, Vedanta-Gesellschaften, Yoga-Gruppen und Zen-Studienzentren in den meisten unserer großen Städte. Individuelle Gefolgsleute orientalischer Propheten wie Meher Baba, Sri Aurobindo, Gurdjieff und Krishnamurti zählen nach Zehntausenden. Diese Missionare haben einen ungeheuren Eindruck auf die Intellektuellen- und Künstlerkreise unseres Landes gemacht. Ihnen reift heran, was die Theosophie vor zwei Generationen gesät hat. Die Theosophische Gesellschaft, die 1875 in New York gegründet wurde, hat unaufhörlich das Christentum angegriffen und die Lehren vom karma, von der Wiedergeburt, vom nirwana usw. verbreitet. Daß Daisetz Teitaro Suzuki, der Apostel Paulus des Zen-Buddhismus, der heute in New York lebt und schreibt, so bereitwillig willkommen geheißen wurde, ist eine unmittelbare Folge des Wirkens von Helena Petrovna Blavatsky, der russischen Gründerin der Theosophischen Gesellschaft.

Eine weitere Gruppe von Anhängern hat, ohne daß man sich dessen versah, unsere militärische Besetzung Japans und Koreas gezeitigt, durch die Tausende von Soldaten in persönliche Berührung mit der japanischen Kultur und Religion kamen. Die jüngeren Künstler und Schriftsteller unter ihnen waren von der Einfachheit und Direktheit der japanischen Kunst tief beeindruckt und begannen, nach deren geistigen Wurzeln zu suchen. Dabei stießen sie auf Zen mit seinem Anspruch, die Wahrheit unmittelbar zu ergreifen.

Worin bestehen diese Zen-Wahrheiten, die die geschlagene Generation dazu veranlaßt haben, ihr westliches Erbe über Bord zu werfen? Befaßt sich Zen tatsächlich nicht mit Moral (da es die Relativität von Gut und Böse lehrt) und verwirft es den Glauben als Weg zur Wahrheit? Oder vertritt es wirklich die Theorie, daß kein Wesen das andere retten kann und daß wir das innerste Wesen des Lebens nur in einer Erfahrung verstehen können, die sich nicht weitergeben läßt? Glaubt diese Spielart des Buddhismus weder an einen noch an mehrere Götter, sondern an eine pantheistische

all-durchdringende Wesenheit? (In diesem Sinn antwortete der Zen Meister Tung-shan auf die Frage ‚Was ist Buddha?' mit: ‚Drei Pfund Flachs'). Ist es ihre Theorie, daß nichts in der Erscheinungswelt wirklich existiert, sondern daß alles tatsächlich das ‚Leere' ist? Alles dies vertritt der Zen-Buddhismus zweifellos. Aber vielleicht könnte man seine Anziehungskraft auf den Menschen am besten daraus erklären, daß er eine Einsicht in das Leben selbst verspricht, das unsere geschlagene Generation in dem hedonistischen Vergnügen an einer Welt zu finden hofft, von der Zen lehrt, daß sie eine Illusion sei.

Das Ziel des Zen ist die Selbstauslöschung, das Abwerfen allen Bewußtseins seiner selbst und das Eintauchen in das schweigende, undifferenzierte Sein der Natur... Ein Zen-Mönch braucht zehn bis zwanzig Jahre schärfster Disziplin, um sich einer solchen Erfahrung auch nur zu nähern . . . Unsere mit Blue-Jeans und Leder bekleideten Rebellen sind jedoch über Nacht Mystiker geworden. Während sie das unternehmen, was William Bittner treffend ‚bedeutungslose Trips kreuz und quer durch das Land' nennt, erfahren sie ihre Visionen zwischen Kansas und Chicago (oder ist es zwischen Santa Fé und San Franzisko?); jedenfalls erheben sie diesen Anspruch in den enthusiastischen Kritiken, die sie wechselseitig ihren Arbeiten widmen. Nach Allen Ginsburg, einem der Hofdichter der geschlagenen Generation, ist Kerouacs ‚Summendes Dharma' ein ‚außerordentliches mystisches Testament... und eine Darstellung der verschiedenen inneren Wegweiser auf dem Wege zum Verständnis der Illusion des Seins'.

Es ist heuzutage schick, plötzlich mystische Einsichten zu erfahren, während man den Klängen des Jazz lauscht, in einer Untergrundbahn fährt oder Lastwagen und andere schnelle Fahrzeuge benützt. Manche Adepten meditieren in Gruppen an den verschiedenen Zen-Zentren oder einsam zu Hause, indem sie sich darin üben, nicht zu denken und nicht zu handeln. Die Gründe für diese Übung hat der verstorbene swami Sri Ramana Maharshi vielleicht am besten formuliert: ‚Wenn der Geist zu denken aufhört, schwindet die Welt dahin und es breitet sich eine unvorstellbare Seligkeit aus. Wenn der Verstand aufs neue zu denken anfängt, ersteht sofort wieder die Welt und mit ihr das Leiden.'

Die Ziele des Zen-Buddhismus stehen im Gegensatz zur gesamten jüdisch-christlichen Tradition, zu deren höchsten Zielen die Bezogenheit des Menschen auf den Menschen gehört... Unseren jungen Intellektuellen mag Zen sehr neu und originell erscheinen. Tatsächlich aber haben zahllose westliche Mystiker — Plotin, Augustin, Jacob Böhme, George Fox und William Blake, um nur ein paar zu nennen — das Ideal der Identifizierung mit dem Göttlichen gelehrt. Dr. Suzuki war von den Erkenntnissen des Deutschen Meister Eckhart so beeindruckt, daß er die phantastische Behauptung aufstellt, dieser sei ein Zen-Buddhist gewesen. Noch erschreckender aber ist, daß der Mangel an Kenntnissen über unsere geistige Tradition bei der jüngeren Generation so abgründig ist, daß es eines buddhistischen Gelehrten bedurfte, um ihr Interesse für einen der größten christlichen Mystiker zu wecken...

‚Die Wahrheit ist einfach, sie spricht laut auf dem Markt', sagte Nicolaus von Cues. Es ist zu leicht geworden, mit Lippendienst den Erkenntnissen zu dienen, mit denen das Christentum einst die Welt revolutionierte. Das Christentum lehrt, daß das menschliche Leben schnell vorübergeht, aber das, was es transfiguriert, ist nicht die Flucht in das Leere oder in das nirwana, sondern Barmherzigkeit, Dienst und Liebe. Das Zen behauptet, in das Herz der Dinge einzudringen, nicht nur an jedem Sonntag, sondern an jedem Tag und zu jedem Augenblick. Aus diesem Grund wird es so eifrig diskutiert. Wer wagt es heute, in einem schmuddligen Café auf die Inkarnation des Logos hinzuweisen oder auf die uns aufgegebene Liebe zum Nächsten?

Einige der Dinge, die die geschlagene Generation am Christentum kritisiert, verdienen diese Kritik: das leichtfertige Moralisieren, die Rassenvorurteile innerhalb und außerhalb vieler Kirchen, das im Kirchenvolk verbreitete Leichtnehmen des Glaubens. Was jene am meisten erbittert, ist jedoch der Anti-Intellektualismus der Mehrheit der Kirchgänger. Aber auch hier würde es ihnen wieder helfen, wenn sie etwas mehr Ahnung von der Geschichte hätten. War das Christentum gegen den Intellekt, als Origenes und St. Augustin ihre gelehrten Abhandlungen schrieben oder als Wilhelm von Ockham den Weg für das moderne wissenschaftliche Denken bereitete? Was die schlecht unterrichteten Verfasser von

Büchern, die auf Zen hin ausgerichtet sind, als Christentum ansehen, ist schon seit langem von verantwortlichen christlichen Führern und Theologen verdammt worden.

Zen ist eine seltsame und interessante religiöse Sekte mit einer sehr originellen Methode, die nicht auf Glauben oder Vernunft gegründet ist, sondern auf eine plötzliche mystische Erfahrung. Wie Professor Chen-Chi schreibt: ‚Um Zen zu verstehen, muß man es von all seinen verschiedenen Seiten studieren. Das heißt: man muß es historisch, psychologisch und philosophisch durcharbeiten, ebenso aber auch in seinen literarischen Äußerungen, seinem Zusammenhang mit dem Yoga und seinem geistlichen Rahmen. Nur wenn man es von allen diesen verschiedenen Gesichtswinkeln und Ebenen aus betrachtet, kann man vielleicht ein korrektes und unparteiisches Verständnis des Zen erreichen.' Die geschlagene Generation hat das, was sie nicht kannte, zugunsten dessen verworfen, was sie bis jetzt nicht versteht."

Christen in der UdSSR

Die Frage, wie weit sich das Christentum in Rußland hat halten können, ist nicht zu beantworten. Immer wieder dringen Nachrichten herüber, die uns hoffen lassen, daß auch eine vierzigjährige Herrschaft des totalen Atheismus es nicht vermocht hat, den Glauben zu vernichten. Gestützt auf ein reiches Zeitschriftenmaterial berichtet Walter Kolarz hierüber in *„The Listener"* vom 29. Januar 1959.

„Die sowjetische Volkszählung, die in diesem Monat stattgefunden hat, wird reiches Material über den jetzigen Stand zutage fördern. Aber an einem Punkt wird sie keine Klarheit bringen können: über die Zahl der Christen in der UdSSR. Daß in den fünfzehn Rubriken des Zählungsfragebogens jeder Hinweis auf den religiösen Glauben fehlt, wird offiziell damit erklärt, daß die Religion in der UdSSR Privatsache jedes einzelnen sei. Religion geht deshalb den Staat nichts an, und deswegen wurde sie bei der Zählung auch nicht berücksichtigt. Die sowjetische Regierung hat diesen Standpunkt nicht immer eingenommen. Bei der Volkszählung im Jahre 1937 wurden zum Beispiel die Angehörigen der Sowjetunion ausdrücklich aufgefordert, zu erklären, ob sie Gläubige oder Atheisten seien. Die Mehrheit gab damals noch eine religiöse Gebundenheit an. Dies war, nebenbei, einer der Gründe, weshalb der Kreml sich entschloß, die Volkszählung von 1937 einzustampfen und die Organisatoren dieser Zählung als angebliche Saboteure ins Gefängnis zu werfen. Zwei Jahre später wurde auf Grund eines neuen Fragebogens eine neue Zählung abgehalten, bei der die Rubrik ‚Religion' sorgfältig vermieden war.

Vor über einem Jahr stellte die sowjetische Zeitschrift ‚Wissenschaft und Leben', die unter anderm auf atheistische Propaganda spezialisiert ist, fest, daß sich im Jahre 1935 in Rußland mindestens fünfzig Millionen als ‚Glaubenslose' betrachtet hätten. Das war damals ein Drittel der gesamten Bevölkerung. Seitdem ist aber, wie die Zeitschrift feststellt, der Atheismus weiter angewachsen und hat sich die Religion nur bei einem Teil der Bevölkerung halten können. Vor einigen Wochen tauchte die Frage nach der Zahl der Gläubigen während eines ‚Gehirntrusts' auf, den Radio Moskau für seine nordamerikanischen Hörer zusammengestellt hatte (am 27. Dezember 1958). Ein Mitglied erklärte radikal, daß die große Masse des Volkes mit der Religion und deren Organisationen gebrochen habe, während sich ein anderer vorsichtiger dahingehend ausdrückte, daß die Majorität atheistisch sei.

Man wird wohl sagen müssen, daß die Frage nach der Zahl der Gläubigen und der Atheisten in Rußland zu denen gehört, über die eine genaue Information schlechterdings nicht zu bekommen ist. Die Statistiken können ja auch nur die Menschen berücksichtigen, die sich öffentlich zu dieser oder jener religiösen Körperschaft bekennen oder die regelmäßig die religiösen Riten praktizieren. Selbst solche Statistiken kann man in Rußland nicht leicht bekommen, besonders nicht im Hinblick auf die größte Kirche, die russisch-orthodoxe. Einige der kleineren Gruppen kennen tatsächlich ihre Mitglieder mehr oder weniger genau. So gibt die lutherische Kirche Estlands 700 000 aktive Mitglieder an, die lettische 600 000. Die über ganz Rußland verstreuten baptistischen Gemeinden haben mindestens 550 000 getaufte Mitglieder und nach ihrer eigenen Schätzung ungefähr drei Millionen Sympathisierende

Die Zahl der aktiven Mitglieder der russisch-orthodoxen Kirche kann nur annähernd aus dem Verkauf geweihter Kerzen geschlossen werden, die alle praktizierenden orthodoxen Gläubigen kaufen und an-

zünden. Auf Grund dieses Kerzenverkaufs schätzt man, daß es zwischen zwanzig und dreißig Millionen praktizierende Glieder der orthodoxen Kirche gibt. Selbst wenn man annimmt, daß die niedrigere Schätzung die richtige ist, würde das bedeuten, daß auf jedes organisierte Parteimitglied drei praktizierende orthodoxe Christen kommen.

Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, daß alle Mitglieder der Sowjetischen Kommunistischen Partei standhafte Atheisten sind. Es ist seit langem bekannt, daß das keineswegs der Fall ist. Vor einigen Wochen beklagte sich die Zeitschrift ‚Parteileben' (No. 22, 1958) — ein offizielles Organ des Zentralkomitees — über jene Parteimitglieder und sogar Parteifunktionäre, die an religiösen Feiern teilnähmen. So prangerte die Zeitschrift zum Beispiel einen örtlichen Parteisekretär in der Provinz Pskov an, er habe seine Kinder taufen lassen und unterhalte freundliche Beziehungen zum örtlichen Priester. Das ‚Parteileben' nahm ferner einen örtlichen Komsomol-Sekretär aufs Korn, der sich in derselben Ortschaft kirchlich hatte trauen lassen.

Obwohl die Zahl der Kommunisten nicht groß sein mag, die sich in der einen oder andern Weise religiös betätigen, tun das doch viele ihrer Familienmitglieder. Begreiflicherweise fragt die Zeitschrift ‚Parteileben', ‚wen ein Kommunist von der Absurdität des religiösen Dogmas überzeugen könne, wenn ihm das nicht einmal bei den Mitgliedern seiner eigenen Familie gelänge'. Das Hauptquartier der kommunistischen Partei wäre sicherlich nicht so aufgebracht über religiöse Überreste in kommunistischen Familien, wenn sich dieses Phänomen auf einige hinterwäldlerische ländliche Gebiete beschränkte. Aber es sind auch Gläubige in die höhere kommunistische Gesellschaft eingedrungen, sogar in militärische Kreise. Das wurde von der Zeitung ‚Roter Stern' — einem Organ des sowjetischen Verteidigungsministeriums — bekanntgegeben, die am 28. Dezember 1958 einen höchst interessanten Bericht mit dem Titel: ‚Anbeter Christi in einer Garnisonstadt' brachte.

Der Bericht sagte im wesentlichen, daß es in einer bestimmten Garnison eine baptistische Organisation gebe, die sich rühmen könne, Frauen aktiver Offiziere zu ihren Mitgliedern zu zählen. Zwei von ihnen wurden besonders erwähnt: die eine war die Frau eines Majors, die andere gar mit einem Oberst verheiratet. Beide Offiziere waren offensichtlich Parteimitglieder. Aller Wahrscheinlichkeit nach entdeckten die vorgesetzten Behörden ähnliche ‚Skandale' auch anderswo. Sonst hätte die politische Verwaltung sowohl der Armee wie der Flotte wohl kaum eine eigene Konferenz über atheistische Propaganda bei den Streitkräften einberufen. Diese Konferenz fand Ende Dezember in Moskau statt. Die Teilnehmer wurden gedrängt, in Zukunft die antireligiöse Propaganda ‚auf alle Kategorien von Militärpersonen und ihre Familien auszudehnen'.

So weist alles erreichbare Material darauf hin, daß es viele Millionen von Gläubigen in der Sowjetunion gibt. Sicherlich ist es nicht möglich, irgendwelche genauen Zahlen anzugeben, aber der Kreml wird es gleichermaßen schwer haben, herauszufinden, wie viele echte Kommunisten es nun eigentlich im Lande gibt, wenn darunter die wirklich kompromißlosen Kämpfer für die materialistische Philosophie verstanden werden. Selbst die Familien von Kommunisten und sogar Parteimitglieder sind vom ideologischen Standpunkt aus nicht völlig zuverlässig. Irgendwie müßte dieser Gedanke die Führung der kommunistischen Partei ernüchtern."

„Nicht nur aus Angst"

Der bekannte amerikanische Theologe John C. Bennett, Herausgeber von *„Christianity and Crisis"*, kommentiert in der Nummer vom 2. Februar 1959 einen Ausspruch des Erzbischofs von Canterbury, der im vergangenen Jahr großes Aufsehen erregte.

„Im vorigen Sommer bat man den Erzbischof von Canterbury um einen kurzen Kommentar zu dem Essay. ‚Der Atomkrieg und eine Politik, die ihn verhindert' von Philip Toynbee. Die Ausführungen des Erzbischofs wurden zusammen mit dem Essay und Beiträgen von einundzwanzig anderen Autoren veröffentlicht und riefen ein Streitgespräch hervor, in dessen Mittelpunkt ein Mißverständnis stand. Denn die Presse interpretierte den Erzbischof dahin, daß er es für möglich hielte, Gott könne die totale Vernichtung der menschlichen Rasse durch den Atomkrieg *wollen*. Es ist nicht weiter erstaunlich, daß man diese Deutung der Fisherschen Erklärung allgemein abzulehnen begann.

Nunmehr hat der Erzbischof seine Stellung zur Aussicht auf eine totale Vernichtung der Menschheit geklärt. Wie viele von uns war er einem aus dem Zusammenhang gerissenen Zitat zum Opfer gefallen. In einem Artikel, den er für ‚Frontier' (Okt. 1958) geschrieben hat, erklärte er, es sei sein hauptsächliches Anliegen gewesen, der Tendenz entgegenzuwirken, eine Atompolitik hauptsächlich auf der Angst aufzubauen. ‚Eine amerikanische Zeitschrift faßte meinen Beitrag ausgezeichnet dahingehend zusammen, daß er nachdrücklich an die Tatsache erinnerte, daß der Mensch nicht allein aus der Angst heraus leben könne.'

Was der Erzbischof tatsächlich geschrieben hatte, war dies: es gebe keine Gewißheit, daß die menschliche Rasse ewig leben werde, und wir wüßten einfach nicht, ob sie durch einen Atomkrieg oder durch gewisse andere Dinge, die bei der Vorsehung Gottes liegen, zugrunde gehen wird. Aber er gebrauchte den Ausdruck ‚Vorsehung Gottes' in einem sehr umfassenden Sinn. Er meinte nicht, daß Gott den Atomkrieg wolle, wohl aber, daß er es der Freiheit des Menschen anheimstelle, eine so böse und vernichtende Entscheidung zu treffen. Anzudeuten, daß Gott selbst den Atomkrieg wolle, hieße Gutes aus dem Bösen in ihm machen und die Entschlossenheit unterminieren, Wege zu seiner Verhinderung zu finden. Es war diese nicht zu duldende Deutung, die viele aus der ursprünglichen Erklärung des Erzbischofs herauslasen.

Es gibt noch eine andere Seite in den Ausführungen des Erzbischofs, die sehr wichtig ist und wieder betont werden sollte, obwohl es jedem noch schwerer fallen dürfte, sie sich zu eigen zu machen. Es ist die Überzeugung, daß, was auch immer geschieht, Gott im Regimente bleibt, und daß wir die schwerwiegenden Entscheidungen, die wir zu treffen haben, wenn eine Pflicht mit der anderen zu kollidieren scheint, im Glauben ohne Furcht treffen dürfen: ‚Der Christ hat manche bange Wahl zu treffen, aber seine Entscheidung darf nicht aus der Angst kommen.'

Über diese Ausführungen kann es grundsätzlich keinerlei Zweifel geben, ganz unabhängig davon, auf welche Seite wir uns in den Fragen stellen, die uns heute in Verwirrung setzen. Es gibt schwere Risiken in jeder Atompolitik, ob wir nun die Abschrekkung durch atomare Macht betonen oder ob wir einen einseitigen Verzicht auf sie oder eine Verringerung der Abschreckung befürworten. Das Bewußtsein dieser Risiken wird unsere Entschlossenheit stärken, neue politische Wege zu suchen, die einige Aussicht haben, die bestehenden Spannungen zu vermindern. Aber es gibt heute keinen Weg, der klar auf dieses Ziel oder auf das Ziel nationaler Sicherheit oder auf das sichere Überleben der Nation im Fall eines Krieges hinführt. Der Glaube an Gottes letzthinnige Herrschaft in Macht und Liebe ist die einzige klare Grundlage für ein Handeln ohne Selbsttäuschungen oder Furcht inmitten dieser Risiken.

Es stellen sich jedoch zwei weitere Fragen in der Diskussion über die Erklärung des Erzbischofs, die noch weit mehr durchdacht und besprochen werden sollten. Die eine ist die Frage, ob es dem Menschen wirklich frei steht, das ganze Geschlecht auszulöschen. Es gibt viele Christen, die der Überzeugung sind, daß es, obwohl er hier offensichtlich frei zu entscheiden vermag, gewisse Mittel jenseits unseres Wissens gibt, durch die Gott solche endgültige Demonstration menschlicher Sünde und Narrheit in Schach halten oder verhindern kann. Theologische Gruppen in Europa und bei uns haben diese Frage abgehandelt, und beide Meinungen, daß der Mensch die Freiheit hat, das Geschlecht auszurotten, und daß Gott solcher Zerstörung eine Grenze setzen wird, sind stark hervorgehoben worden. Der Schreiber dieser Zeilen stimmt mit dem Erzbischof darin überein, daß Gott ein solches furchtbares Ende der Geschichte nicht will, aber daß er es nach allem, was wir *grundsätzlich* von der Freiheit des Menschen und *konkret* von der Technik dieser Waffen wissen, vielleicht zuläßt.

Es gibt hier ein ganzes Fragengebiet, auf das wir später noch zurückkommen wollen. Wir möchten es als die ‚Ethik der Vernichtung' bezeichnen. Was bedeutet die Möglichkeit der Vernichtung für unsere Meinung darüber, welchem Gesichtspunkt bei ethischen Entscheidungen der Vorrang gebühre? Was müssen wir über die Wahl zwischen Freiheit und Tod sagen, wenn Tod das Auslöschen menschlichen Lebens bedeutet? Was müssen wir über die Wahl zwischen zeitweiliger Tyrannei und unumkehrbaren genetischen Mißbildungen sagen, die schlimmer als der Tod sein mögen? Diese Fragen müssen wir noch sehr offen diskutieren."

BÜCHER

Protestantismus als Aufgabe

Hans-Hermann Walz, Das protestantische Wagnis. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1958, 176 S., engl. brosch. 7,80 DM.

Ganz bewußt ist hier wieder vom „Protestantismus" die Rede. Das Wort steht geradezu programmatisch für das, worum es Hans Hermann Walz in diesem Buche geht. Ein Zitat aus Ina Seidels Roman „Das unverwesliche Erbe", das der Verfasser an den Anfang seines Vorwortes stellt, ist dafür bezeichnend: „Zudem bin ich als evangelischer Christ auch Protestant und das so vorwiegend, daß ich es in manchen Stücken sogar meiner eigenen Kirche gegenüber bin." Walz will damit wieder etwas ins Bewußtsein rücken, was einst — wie er sich ausdrückt — „gängige Münze" war, jetzt aber wie ein „Fund aus der Tiefe gehoben werden muß". Es ist üblich, heute von der Kirche zu reden — es ist höchst unzeitgemäß, sich als Protestant zu bezeichnen. Dieser verbreiteten Haltung liegt nach Walz eine sich heute bereits fatal auswirkende Verkürzung der Wirklichkeit auf evangelischer Seite zugrunde. Für ihn ist Protestantismus und Evangelische Kirche nicht einfach identisch. Die Kirche als Institution, ihre Ämter und offiziellen Veranstaltungen, das alles ist zwar heute in bekannter Weise vorhanden. Aber der Protestantismus als eine in allen Schichten des Lebens gestaltgewinnende Wirklichkeit — so wird das Wort hier verstanden — ist geschwunden. Jeder Ansatz dazu, dem bloß Verinnerlichten und damit vom Leben Abgeschnittenen wieder seinen Leib werden zu lassen, wird heute — nun schon seit über einer Generation — mit dem Stichwort „Kulturprotestantismus" erledigt, zumindest aber verdächtigt. In dieser Richtung geht nun nicht nur der Protest des Verfassers, sondern auch sein berechtigter Versuch, einem verstümmelten evangelischen Selbstverständnis wieder zur Gesundung zu verhelfen. Er leuchtet — wenn auch in skizzenhaften und stellenweise allzu großzügigen analytischen Streiflichtern — alle jene Bereiche aus, in denen wir solche protestantische Verwirklichung heute bereits schmerzhaft vermissen. „Der Geist", heißt es in diesem Zusammenhang, „braucht die Erfahrung des Leibes, um zur vollmächtigen Erkenntnis zu werden. Gedanken haben wir späten Abendländer mehr als genug. Was uns fehlt, ist die Vollmacht. Wir sollten sogar viel strenger, viel ‚machtvoller' denken, als wir das im allgemeinen tun. Aber die Macht kommt nicht aus der Sphäre des frei schwebenden Geistes. Das ist ein ‚protestantischer' Irrtum (und hier setzt Walz das Wort in Anführungszeichen), mit dem wir brechen müssen. Wer ein Gebiet überfliegt, hat es noch nicht erobert, selbst wenn er es mit Bomben belegt. Der frei schwebende Geist kann zerstören, aber er kann nicht bauen. Macht, bauende Macht, Führungsmacht wächst von unten, von der Berührung mit der Erde. Einen Führungsauftrag hat, wem etwas widerfahren ist, was ihn nicht mehr los läßt. ... Wer etwas erlebt — fast sollte man sagen: etwas erleibt hat, was von verpflichtender Kraft ist."

Und nun zeigt Walz, wo die Grunderfahrungen liegen, die mit dem verborgenen Protestantismus und seiner auf Eis gelegten Führungsaufgabe heute schlummern. Es ist für ihn ein „Doppelerlebnis": einmal das Erschrecken über die Proklamation falscher Höchstwerte, das Erfahrnis jener Grenzüberschreitung, bei der an die Stelle des Glaubens der Fanatismus, an die Stelle der Vernunft der Wille und an die Stelle des Willens der Trieb tritt. Dort, wo Ketzerhüte verteilt und Tabus ausgesprochen werden. Walz nennt das „in höchster Bewegtheit das völlige bei sich selbst Verharren".

Aber diesem Grunderlebnis entspricht das andere: die Erfüllung im Vergänglichen. Sie wird dort möglich, wo das Vergängliche Zeichen des Ewigen bleibt. Wörtlich sagt er: „ ‚Allein aus Gnaden' leben heißt, der vergänglichen Erde, ihren Freuden und ihren Leiden leben, ganz da sein und doch nicht darin aufgehen. Denn die Erde ist Realität und Gleichnis in einem". Hinter diesen Sätzen stehen theologische Grunderkenntnisse, wie wir sie bei Paul Tillich, dem nach USA emigrierten deutschen Theologen und Philosophen aus lutherischem Pfarrhause, kennen. Aber Walz hat sie angewandt und übertragen auf unsere Situation. Es wird

kritisch hineingeleuchtet in die Bereiche des Staates und der Wirtschaft, in die Wertskalen mancher abendländischen Selbstverständlichkeit und nicht zuletzt in die engen Gemächer der eigenen Kirche. Es bekommt manches seinen Bezug und seine Einordnung, was heute wieder wie eine undiskutierbare Tyrannis über uns Herr zu werden droht. Ansichten und politische Konzeptionen, theologische Schulmeinungen und erzieherische Leitbilder — sie kommen hier wieder in ein befreiendes Gleichgewicht, in dem sie ihren Bezug zu einer letzten Wirklichkeit erfahren.

Unbefriedigt läßt einen in diesem Buch die Abgrenzung des Protestantismus gegenüber dem Phänomen der verfaßten Kirche. Man möchte gern mehr und Genaueres darüber erfahren. Aber das sei nur am Rande bemerkt. Im übrigen „lohnt es sich" an Hand dieses Buches — um mit den Worten seines Verfassers zu sprechen — „wieder über den Protestantismus nachzudenken".

Horst Bürkle

„Wohin, o Afrika, wohin die Fahrt?"

Peter Sulzer, Christ erscheint am Kongo. Afrikanische Erzählungen und Gedichte. Eugen Salzer Verlag, Heilbronn 1958, 255 S., 12,80 DM. — *Hans Leuenberger/John Taylor*, Afrikanische Passion. Chr. Kaiser Verlag, München 1956, 100 S., Ln. 14,80 DM.

Wären wir nicht so sehr in Anspruch genommen von unseren eigenen europäischen Nöten, den Problemen der Nachweltkriegszeit, so sähen wir wohl sehr viel erregter und gefesselter auf die afrikanische Entwicklung, denn hier, auch hier geht es — nicht nur im politischen Unabhängigkeitsstreben der nordafrikanischen Völker — um eine Schicksalsfrage Europas, um die Existenz der Weißen unter — oder vielmehr muß man sagen — über den Schwarzen. Aus den Zeitungen wissen wir von den Rasseproblemen vor allem in Südafrika, und es gibt genug Literatur, um uns die Schicksalsfrage des schwarzen Kontinents in der gegenwärtigen Situation nahezubringen, sei es vom Standpunkt der Apartheid oder von dem der Rassentoleranz aus. Immer aber ist sie von Weißen geschrieben, auch wenn sie versucht, dem Lebensproblem der Schwarzen gerecht zu werden. Wie aber stellen sich die spannungsgeladenen Probleme vom Blickpunkt der Schwarzen dar? Vielleicht ist die Frage nach der literarischen Qualität der von dem schweizer Historiker und Forscher *Peter Sulzer* herausgegebenen Sammlung moderner afrikanischer Literatur — Kurzgeschichten, Romanfragmente und zum Teil ergreifende Lyrik — erst in zweiter Linie wichtig vor der viel drängenderen Aussage der Gesinnung von Sympathie oder Haß, von Widerstand oder Ergebung der Schwarzen. Hier spannt sich der Bogen von leidvoller Hilflosigkeit bis zum fanatischen Glauben, die Zukunft Afrikas ganz für die Schwarzen erobern zu müssen. An der aufgerissenen, bewußt gewordenen Kluft zwischen Schwarz und Weiß reiben sich alle. Sie alle wissen sich krank an der Zivilisation des weißen Mannes.

„Sag wohin, o Afrika, wohin die Fahrt? Zurück zu den Zeiten der Freiheit, wo Mädchen noch keusch und Burschen noch sittenstreng waren, zur Furcht vor den Göttern zurück? Oder vorwärts? Vorwärts wohin? In Slums, wo Menschen auf Menschen gekippt in Armut und Elend ein freudloses Dasein fristen, ins Nichts von Dunkel und Öde?..." In einem anderen Gedicht heißt es: „... und poche ich an verriegelte Türen und schreie: Macht auf! Macht auf! bis mich der Schlaf der Erschöpfung umhüllt, so weiß ich: ich bin schwarz... Nur Menschen meiner Rasse klopfen an umsonst, sterben umsonst, das weiß ich, weil ich es täglich erfahre, denn ich bin schwarz..."

Sie alle, die mit ihren Beiträgen in dieser Sammlung vertreten sind, leben in den Städten und sind gezwungen — einer ist Minister, ein anderer Tellerwäscher — sich fortwährend mit dem Rasseproblem auseinanderzusetzen. Man spürt in diesen literarischen Zeugnissen stark das formale Vorbild der Weißen, ohne daß sie jedoch über ein Mittelmaß hinauskämen. Man spürt die andersartige Mentalität, die oft eigenartig den Aufbaugesetzen einer Erzählung aus dem Weg geht und sich in unfaßbarem Nichts verträumt.

Wohl die Mehrzahl der in dieser Sammlung Vertretenen sind durch Missionsschulen gegangen, sind Christen; aber auch unter Christen erleben sie die ganze Härte der Spannung zwischen Schwarz und Weiß. Und doch sind gerade die Erzählungen, die in sehr großer Naivität eine Begegnung mit dem leibhaftigen Christus schildern, in all

ihrer Unbeholfenheit besonders ergreifend. „Ich habe es satt, gereizt zu werden, gereizt von der Weltlichkeit draußen und Selbstsucht drinnen. O Herr, reize du, auf daß deine große Liebe mich ewig treibe und ich in Ewigkeit lache . . ."

In dieser Sammlung moderner afrikanischer Literatur erscheint der schwarze Mensch zerrissen, in Unruhe, unsicher in sich selbst, durch die Verhältnisse, in denen er lebt, gedemütigt und schließlich aufbegehrend. Man spürt seine Entwurzelung durch die fremde Zivilisation in dem Land, das er liebt. Eine starke Erlösungssehnsucht klingt auf, in politischer wie auch in religiöser Beziehung.

Um die Wucht dieser Erlösungssehnsucht und der religiösen Erlebnisfähigkeit des schwarzen Menschen zu verstehen, ist es gut, sich den von John Taylor eingeleiteten Bildband „Afrikanische Passion" vorzunehmen, in dem *Hans Leuenberger* in 24 ganz vorzüglichen Aufnahmen ein Passionsspiel wiedergibt. Was sich in diesen Bildern an Inbrunst und gläubigem Ergriffensein der Laienschauspieler offenbart, rührt an sehr starke geistliche Kräfte, die im afrikanischen Menschen lebendig sind und die vielleicht eindringlicher in der Darstellung für das Auge als in der Gestaltung des Wortes ihren freien Ausdruck finden können.

Harald von Koenigswald

Spuren des Leidens

Friedrich Georg Jünger, Spiegel der Jahre. Erinnerungen. Hanser-Verlag, München 1958, 279 S., Ln. 13,80 DM.

Begibt man sich in die kritischen Zonen der Literatur, so bemerkt man, daß sich der Charakter des Biographischen gewandelt hat. Das soll nicht heißen, daß nicht auch heute noch Biographien geschrieben werden, die sich einer überkommenen Form recht und schlecht bedienen. Hingegen dort, wo der Schreibende sein eigenes Tun zur Rede stellt, werden alte Gewohnheiten abgelegt und neue angenommen, was im Falle der Biographie heißt, daß der subjektive Anschein des Persönlichen preisgegeben wird, während das Kritische im Charakter der Persönlichkeit zu einem objektiven Gradmesser tauglicher wird.

Dieser Wandel bedingt einen Ausfall an epischen Elementen, die wir an früheren Biographien besonders zu schätzen wußten. Das Epische nimmt anekdotischen Charakter an. Es bildet Inseln innerhalb eines geistigen Elements, das von ganz anderen Gesetzen bestimmt ist, das nicht mehr in Analogie zur Geschichte behandelt werden kann — jede epische Biographie ist eine Art Privatgeschichte —, sondern nur durch vergleichende Beobachtung zu erschließen ist.

Die Lebenserinnerungen von Reinhold Schneider „Verhüllter Tag" legen diesen Wandel im Kern der Geschichtsanschauung bloß. Aber auch in seinem Buch über Philipp II. glaubt er den tragischen Zwiespalt zwischen Macht und Gnade nur so verdeutlichen zu können, indem er dem Herrscher die Heilige gegenüberstellt und, anstatt episch zu entwickeln, den Vergleich zwischen Grundformen herausfordert.

Diese Vorbemerkung ist nicht unwichtig im Hinblick auf Friedrich Georg Jüngers Erinnerungsbuch „Spiegel der Jahre"; sie mag einen Hinweis bedeuten, inwiefern der persönliche Charakter des Buches über das Reinpersönliche hinausgeht. Es wäre bequem, wollte man dem Autor die Merkmale eines Einzelgängers zuschreiben, ohne sich Rechenschaft zu geben, daß eine gemeinsame Dimension des Biographischen nicht vorhanden ist und entweder durch die „Linie" einer ideologischen Gesinnung oder durch das selbstüberschätzende „Bekenntnis" ersetzt wird.

Schon der Titel des Buches ist bezeichnend. Der „Spiegel" fängt nicht den Zeitablauf ein, sondern verdichtet ein Vielerlei zu einem geschlossenen Bild, das sich auf Grund von Figuren zusammenschließt. Die Kreisfigur, der Reigen, die höherstrebende Spirale sind für Jünger Symbole des Lebens. Sie bringen sich in ihrer Unterschiedenheit um so deutlicher zur Geltung, je starrer und stereotyper die Funktionen des technischen Apparats das Dasein prägen. Die Erinnerungen gewinnen an diesem prinzipiellen Gegensatz. Der Faden des ersten Erinnerungsbuches „Grüne Zweige" wird zwar aufgenommen und in loser Form beibehalten, doch zerlegt sich im Feld der Auseinandersetzung die einheitliche Erinnerung in scharf getrennte Figuren — diagnostische Porträts einerseits und Idyllen anderseits. Ein Hauptstück ist die Begegnung mit Berlin, das als Modell der modernen Großstadt aufgefaßt wird und Phänomene darbietet, die später

in der Schrift „Die Perfektion der Technik" und von dem Bruder Ernst in der Studie „Der Arbeiter" beschrieben und gedeutet werden. Friedrich Georg hält diesen Erscheinungen innerlich Widerpart, woraus sich erklären mag, daß ihm, der mit dieser Werkstätte technischer Aufbereitung vollauf befaßt ist, der „genius loci" Berlins entgeht. Seine Lebenslinie weicht vom Reglementierten ständig ab. Er korrigiert Monotonie durch Laune, Verständigkeit durch Sinnlichkeit, Arbeit durch Spiel. Sein lebendiger Spürsinn erfaßt die Veränderung, die in den Menschen vorgeht. Während für Ernst Jünger der Vorgang im Schmerz und in seiner Überwindung oder Überschreitung gipfelt, entdeckt Friedrich Georg den Zug des Leidens. Der Unterschied zwischen „Schmerz" und „Leiden" ist für die abweichende Lebenshaltung der beiden Brüder in hohem Maße bezeichnend. Der Schmerz tritt im Brennpunkt der Aktualität hervor, und den Sprung oder Umschlag eines kritischen Vorgangs in die Qualität seiner Bedeutung zu fassen, ist die Gabe, die Ernst Jünger auszeichnet. Das Leiden ist ein untergründiger Vorgang, der den Leidenden langsam und unerbittlich nach seinem Bilde formt. Ihn zu erfassen, sind ärztliche, auf Entwicklung bedachte Eigenschaften gefordert. Während Ernst Jünger die Kristallisationen des Schmerzes beobachtet, geht sein Bruder auf den Spuren des Leidens dem Verfall des Organischen nach. Der Scheitelpunkt, dem beide zustreben und der zugleich die Grenze ihrer Anschauung bildet, ist der Augenblick der Daseinsfülle, des Anschauungsglücks, der über Schmerz und Leiden erhaben ist.

Der Kritiker kann nur die Gebärde eines solchen Buches nachzeichnen. Er würde seinen Charakter verfehlen, wollte er auf bekannte Namen hinweisen, die gelegentlich darin auftauchen — etwa auf Niekisch, der in dem soeben erschienenen Tagebuch von Ernst Jünger „Jahre der Okkupation" (Ernst Klett, Stuttgart 1958) ebenfalls ausführlich vorkommt. Wo der Nachdruck auf den allgemeinen Figuren der Zeit liegt, tritt auch der Name in die Anonymität zurück.

Musterhaft sind die Porträts der Eltern, die Jünger an das Ende seines Buches gestellt hat. Das Kapitel ist nicht als Anhang zu betrachten. Es bezeichnet Ziel und Ausgang zugleich, die beide von der Distanz der Erinnerung bestimmt werden und im geschlossenen Kreis zusammenfallen.

Karl August Horst

Flucht vor der Zivilisation

Alejo Carpentier, Die Flucht nach Manoa. Roman. Aus dem Spanischen von Janheinz Jahn und Hans Platschek. R. Piper u. Co. Verlag, München 1958, 370 S., 16,80 DM.

Der Verlag Piper in München machte in den vergangenen Jahren die deutschen Leser mit einem Autor aus Kuba bekannt: der dreißigjährige John Hearne gab in den Romanen „Der Andere" und „Stimmen unter dem Fenster" Bilder aus dem Leben in seiner Heimat. Dabei war zu erkennen, daß der Autor zu seinem Gegenstand nicht ohne Umweg gelangt war: er kam als ein Mann, der von Vorstellungen der alten Welt gebildet worden war, in sein nach eigener Bildung erst strebendes Geburtsland zurück; er brachte etwas von seiner ungezügelten, in Umwälzung begriffenen Natur zur Sprache; aber die Sprache, der er sich bediente, war die des modernen, der perfekten westlichen Zivilisation zugehörigen Romans.

Ähnlich verhält es sich bei seinem Landsmann Alejo Carpentier, mit dem Piper einen neuen Autor aus dem mittelamerikanischen Raum im Deutschen einführt; nur daß Carpentier, 1904 geboren, einer älteren Generation angehört und entsprechend andere Einflüsse für seine Entwicklung wichtig gewesen sind. Der augenfälligste Unterschied: er schreibt nicht englisch wie Hearne, sondern spanisch. Carpentier gehört noch zu der Schicht amerikanischer Intellektueller, die ihre europäischen Jahre in Paris zugebracht haben. So spricht schließlich auch aus seinem Roman viel mehr von dem komplizierten europäischen Kulturbewußtsein, als bei dem jüngeren Hearne zu finden ist. Ja, man möchte sagen, Alejo Carpentier, der sich als Kulturhistoriker einen Namen gemacht hat, gehört, wenn er dann auch wieder in seine neue Welt zurückgekehrt ist, durchaus unserer alten Welt an, und nur versuchsweise bewegen ihn Gedanken, wie jemand es fertig bringen könnte, sich von ihr zu lösen. Der Titel seines Romans „Die Flucht nach Manoa" deutet es an; die Fabel selbst ist ein Beispiel dafür:

Da ist der Held des in Ichform geschriebenen Buches: ein Mann unserer Zeit, er lebt in einer Großstadt im Süden der USA, er ist Angestellter einer Filmgesellschaft, für die er Gebrauchsmusik fabriziert. Aber ursprünglich hatte er Musikwissenschaft studiert, und dieser halb schon vergessene

Anfang holt ihn nun ein in Gestalt eines Stipendiums, das er erhält: er wird von seiner Universität auf eine Expedition in die Urwälder am Orinoko geschickt. Dort soll er nach gewissen altertümlichen indianischen Instrumenten forschen, aus denen auf Zusammenhänge archaischer Musik und auf die Entstehung der Musik überhaupt geschlossen werden kann. Tatsächlich gelingt es ihm, den Auftrag auszuführen. Für ihn aber — und zugleich für den Verfasser — ist dieser äußere Ablauf nur der Anlaß, um einen inneren Vorgang zu zeigen: die Rückkehr eines Mannes aus der Zivilisation in den Bereich urtümlichen Lebens. Indessen — genau besehen handelt es sich hierbei gar nicht um reale Rückkehr, soviel von Ereignis und Zwischenfall auch geschildert wird, sondern um einen gleichnishaften Vorgang, der es dem Verfasser erlaubt, ein eigentlich geistesgeschichtliches Thema, teils in Handlung umgesetzt, teils in Betrachtungen vorgetragen, dem Leser mitzuteilen. Carpentier will eine urtümliche Welt darstellen und mit dem Bild eines verlorenen Paradieses gleichsetzen.

Man erkennt, daß die Grundfigur des Werkes nicht neu ist. Sie ist die Wiederholung einer Antinomie, die nicht erst mit Rousseau in die Literatur gekommen ist. Sie erscheint immer wieder, und zwar stets dort, wo Bücher sich als Literatur ausgeben und doch etwas anderes sind. Das Buch Carpentiers kann den Leser zunächst darüber täuschen. Es bringt exotische, interessante Schauplätze in die dadurch scheinbar auf Schicksalswendung gestellte Fabel. Farbige Beispiele primitiven Lebens, subtile Hinweise auf Ursprünge der Menschheitskultur reichern die Handlung an. Das Brüchige der modernen Welt, scharf gesehen, läßt, wie es geschildert wird, den Gedanken nicht aufkommen, daß dies alles nur Mittel zur Darstellung einer verhältnismäßig einfachen romantischen Sehnsucht sein könnte. Wer Carpentiers Buch aber auf seinen Gehalt durchprüft, wird gewahr, daß es von einer Verklärung und gewiß auch schließlich resignierenden Idealisierung dessen, was wir „einfaches Leben" nennen, gar nicht so weit entfernt ist, wie es nach dem fremdländischen Gewande den Anschein hat.

Sicherlich geht alles nicht so einfältig vor sich wie in Heimat- und Bauernromanen; umgekehrt fehlt dem romanhaften Gebilde Carpentiers die höhere Einfalt etwa des Cooperschen Lederstrumpfes, nicht zu reden von der geistigen Durchdringung ähnlicher Stoffe, die wir in manchen Büchern Joseph Conrads finden. Bei Conrad, sei es nun im „Lord Jim" oder in der „Rettung" ist der Gegensatz zwischen Zivilisation und unberührter Welt immer ganz umgesetzt in Figur und echten Konflikt. Demgegenüber erscheint Carpentiers „Flucht nach Minoa" als ein allegorisches Arrangement, in dem die Figuren nur das sind, was sie bedeuten sollen im Sinne bestimmter Theorien über Folklore, primitive Religion und Kulturentwicklung.

Besonders an den drei Frauengestalten des Buches, die jeweils die Abhängigkeit des Helden von den verschiedenen Lebenskreisen personifizieren, zeigt sich das augenfällig: Ruth, mit der er verheiratet ist, stellt als Schauspielerin einer Wandertruppe die gleichnishafte Gestalt für das in ausgefahrenem Geleise sich unfruchtbar wiederholende zivilisatorische Leben mit seinen bürgerlichen Ansprüchen vor — übrigens ein ausgezeichnetes Kapitel, überaus gelungen in der Darstellung der Halbwirklichkeit zwischen Bühne und Leben. Längst nicht so überzeugend ist die irrlichternde Pariserin Mouche, die Geliebte des Helden — ein Geschöpf aus der Sphäre von Nachtbar und Filmbranche —, die ihn zu seiner Reise zunächst aufstachelt, ihn dann aber im Stich lassen muß, weil sie den Strapazen nicht gewachsen ist.

Ob man an der dritten Figur, dem Mädchen Rosario, Geschmack findet, ist nun in der Tat eine Frage des Geschmacks an überhöhter stilisierter Darstellung: diese spanisch-indianische Tochter der Wildnis, mit allen herkömmlichen Reizen chtonischer Urweiblichkeit ausgestattet, zieht den Helden in ebenso reale wie symbolische Umarmungen. Es mag sie immer wirklich geben. Aber es gibt sie längst ebenso in der Literatur als Standardfigur jenes „einfachen Lebens", das uns in manchen Variationen wohlbekannt ist, ob es nun in Europa abseits auf dem Lande, oder — wie hier — in Mittelamerika abseits im Urwalddorf spielen soll; — die Fluchtfigur des der Zivilisation überdrüssigen Menschen.

Bezeichnenderweise gilt in ihren Augen der zuletzt gescheiterte Flüchtling nicht viel. Bei Carpentier ist es der Held selbst, der erkennt und ausspricht, daß er für Rosario nur ein „geliehener Mensch" war. Man sieht, die Werte liegen deutlich auf der Allegorie des Urtümlichen zu Ungunsten

der Zivilisation. Das Buch ist interessant als Beispiel für ein Werk, das, ähnlich wie manches in Amerika Entdeckte, in scheinbar moderner Machart ein durchaus gängiges Schema verwirklicht.

Franz Tumler

Hybris

Patrick White, Voss. Roman. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1958, 451 S., 19,80 DM.

Obwohl die Bezeichnung „vielschichtig" schon recht abgegriffen ist, wird man bei dem neuen Australienroman von Patrick White nicht gut ohne sie auskommen. In seiner äußeren Schicht gibt er sich nahezu wie ein Gesellschaftsroman, der, freilich mit Geist und Schärfe, das Siedlertum charakterisiert, wie es sich in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in der Hauptstadt Sydney herausgebildet hatte, zum Teil aus alten englischen Familien stammend, zum Teil dem Typus der Neureichen zugehörig. Repräsentant der letzteren ist Mr. Bonner, der, ebenso gutmütig wie banal, es sich zu seiner inneren und äußeren Bestätigung leisten konnte, eine Expedition ins Innere Australiens zu finanzieren. In einer zweiten Schicht spielen sich die Begebenheiten zwischen dem Leiter der Expedition, dem Deutschen Johann Ulrich Voß, und Laura Trevelyan, der Nichte Bonners, ab. Sie lernen sich im Hause Bonners kennen, und obwohl sie sich zunächst noch gegeneinander wehren, fühlen sie sich doch dadurch verbunden, daß sie beide so ganz anders sind als die übrige Gesellschaft, die in Bonners Haus verkehrt. Aber erst unterwegs auf der Expedition kommt Voß zur vollen Klarheit über sein Verhältnis zu Laura. Er schreibt ihr von einem der letzten besiedelten Lagerplätze aus und fragt sie, ob er bei ihrem Onkel um sie anhalten dürfe. Als sie seinen Brief liest, gesteht auch sie sich ihre Liebe zu Voß ein.

Verlaufen die Dinge bis jetzt noch ungefähr „normal", so ereignet sich das Folgende eindeutig in anderen Regionen. Die Briefe, die die Liebenden weiterhin wechseln, erreichen ihr Ziel nicht mehr, weil die Verbindung zwischen der Expedition und der übrigen Welt abgerissen ist. Doch die beiden bedürfen der äußeren Verbindung auch nicht mehr, denn sie haben die Fähigkeit in sich entwickelt, sich in immer dichteren und ausgedehnteren Visionen seelisch und körperlich nahe zu sein. Laura durchleidet in einer für ihre Umgebung rätselhaften Erkrankung alle Heimsuchungen des Geliebten durch Durst, Hunger, Klima, Wetter und Gefahr, während er sie gleichzeitig tröstlich neben sich weiß. Der Roman stellt in dieser Schicht beträchtliche Anforderungen an die Bereitschaft des Lesers, sich Andeutungen zu vervollständigen.

Wesentlich für ihn aber ist die dritte Schicht, für die auch die beiden anderen da und dort durchscheinend werden. In ihr spielt sich der Kampf des Menschen Johann Ulrich Voß um seine Selbstbestätigung ab, um eine Selbstbestätigung, die jedes Verlangen anderer danach als harmlos hinter sich läßt und für sich den Erweis der Göttlichkeit fordert. Das Buch ist also kein Forscherroman im üblichen Sinne, wenn es auch an das Schicksal des deutschen Forschers Ludwig Leichhardt anknüpft, der um 1848 verscholl, als er als erster versuchte, Australien zu durchqueren. Voß ist die dichterische Konzeption weniger eines „Forschers" (es fehlen ihm auch alle wissenschaftlichen Interessen) als eines Menschen, der die höchste Chance zur Verwirklichung der Vorstellung seiner selbst in der Eroberung von Neuland sieht. In dieser dritten Schicht wird der luziferische Ausgangspunkt solcher Hybris sichtbar, aber neben dieser ihrer negativen Komponente auch die positive Kraft christlichen Glaubens. Von dem Ornithologen Palfreyman (übrigens dem einzigen Wissenschaftler der Expedition) wird berichtet, daß er Christ ist und „seine Kraft der Demut unterworfen" hat. Als er den unsinnigen Auftrag, mit dem Voß seine Demut hatte herausfordern wollen, auf sich nimmt und als einzelner den feindlichen Schwarzen entgegengeht, um freundschaftlich mit ihnen zu verhandeln, heißt es: „Da es ihm klargeworden, daß der Tod ihm bestimmt war" — er wird dann auch tatsächlich von den Speeren der Schwarzen getötet —, fand er „bei diesem seltsamen Weitergehen seinen Frieden und die Liebe zu allen Mitmenschen". Die übrigen Teilnehmer der Expedition, gestrandete Existenzen, werden erschüttert Zeuge des Todesganges. „Jeder erinnerte sich an das Gesicht des Heilands, das er irgend einmal gesehen hatte ... ehe er sich von dem abkehrte, was er nicht verstand, dem Geheimnis, daß ein Mensch Christus und daß Christus ein Mensch war."

Laura Trevelyan aber sagt auf ihrem Krankenlager: „Wie wichtig ist es, die drei Stufen zu verstehen. Gott wird Mensch. Der Mensch. Und der Mensch, der zu Gott zurückkehrt." Laura ist es auch, die um die Rettung Vossens, die Befreiung von dem Wahn, Gott sein zu können, ringt. Sie steigert ihre eigene Demut und Opferbereitschaft, um ihn aus seiner Hybris zurückzuholen. Doch dringen in die Darstellung immer wieder Elemente aus der visionär-mythischen Ebene ein, sie schütten die Spur, die zum biblischen Glaubenszeugnis zurückführt, stellenweise zu und lassen damit alle Aussagen mehrdeutig und schillernd werden. Auch endet der Roman ähnlich wie Whites Siedlerroman „Zur Ruhe kam der Baum des Menschen nie" mit einer mystisch-pantheistischen Wendung, in der sich letztlich doch wieder die menschliche Selbstbestätigung verbirgt. Lange nachdem Voß verschollen war, erwiderte Laura, als man von seinem sicheren Tode sprach: „Voß ist nicht gestorben ... Er ist, heißt es, noch im Land, und wird es immer sein ..." Und auf die Frage, wie man hinter sein Geheimnis kommen könne: „Die Luft wird es uns sagen."

Martha Glaser

Wanderer durch die Nacht

Christian Mégret, Helle Augen — Schwarze Haut. Roman. Deutsch von Dr. Hermann Schreiber. Verlag Andreas Zettner, Würzburg-Wien 1958, 592 S., Gzln. 19,80 DM.

Christian Mégret ist mit seinem Roman „Helle Augen — Schwarze Haut" ein episches Meisterwerk gelungen, das durch seine Fülle und Vielfalt überrascht, dessen Gestalten und Bilder den Leser von der ersten bis zur letzten Seite in herzbeklemmende Anteilnahme versetzen. Ein unvergleichlicher Spiegel unserer dunklen Welt mit all ihren Gefährdungen, des Menschen unserer Zeit in seiner Verlorenheit, Einsamkeit und Leere; bitteren und schmutzigen Erfahrungen ausgesetzt, auf der Suche nach dem Sinn eines Daseins, in dem das Böse triumphiert, die Güte und Menschlichkeit nicht viele Chancen haben. So ist die Situation zum mindesten für den rein irdisch orientierten Menschen, und diese Beschränkung gilt für alle Gestalten Mégrets. Wenn auch die beiden Zentralfiguren seines Buches — das russische Bauernmädchen Kristiaschka und der amerikanische Neger Buddy — sich mit dieser trostlosen Perspektive nicht zufrieden geben wollen, auch sie gehören zu jenen Wanderern durch die Nacht, für die Gott nicht mehr lebendige Wirklichkeit ist. Und so bleiben alle ihre Bemühungen auf den innerweltlichen Raum beschränkt. Von Buddy heißt es einmal:

„Die Lehre des Lebens war, daß man zuschlagen mußte, ehe der andere zuschlägt. Über das Faktum gab es ja keine Diskussion, aber mit dem Prinzip, das dieser Handlungsweise zugrundelag, war Buddy nicht einverstanden. Er anerkannte die Gewalt nur so, wie man eben eine Überschwemmung oder Feuersbrunst anerkennt, aber er konnte ihr nicht zustimmen. Er wußte, er selbst würde nie ein Schläger werden. Um so schlimmer für ihn. Und wenn man alles in allem nahm, so gehörte er doch wohl zu der Sorte, die sich lieber unterdrücken ließ . . . Das Leben mochte tatsächlich so sein wie ein Hagel von Schlägen, aber wenn man gut aufpaßte, so konnte man doch vielleicht zwischen den Hagelkörnern durchschlüpfen. Es gab doch immer wieder Gelegenheiten, wo man einem andern die Hand reichen konnte, statt ihm eine aufs Maul zu hauen . . ."

Obwohl die Haupthandlung des Buches von einer großartigen Einfachheit ist, läßt sie sich nur unvollkommen nachzeichnen. Die besondere Atmosphäre, auf die alles ankommt, kann nur die eigene Lektüre erschließen. Schon der Schauplatz des Geschehens ist von ungewöhnlicher Breite. Jeweils ein Kapitel spielt in Rußland, in dem wechselnden Milieu, in dem Kristiaschka lebt; das darauf folgende in Buddys von mannigfachen Abenteuern bewegter Welt. Beiden bleibt nichts erspart; sie stehen mehr als einmal an Abgründen. Aber, so tief der Sumpf um sie herum ist, sie bleiben, selbst wenn sie sich an fragwürdigsten Handlungen beteiligen, im Grunde unverdorben und im ganz ursprünglichen Sinn „rein", weil sie Liebende sind inmitten der Lieblosigkeit ihrer Umwelt. Später werden Buddy und Kristiaschka durch den Krieg nach Europa verschlagen, um einander in einem kleinen normannischen Dorf zu begegnen. Man muß das wörtlich nehmen: alle vorhergegangenen Ereignisse laufen auf diese Begegnung zu, die notwendig ist, um ihnen endlich jene Gewißheit zu schenken, daß ihr Leben nicht umsonst war. Jahrzehnte der Einsamkeit, Not, Qual und Wirrnis, und nur fünf Tage vollkommene Gemeinsamkeit in der Liebe, die alles zu einem erfüllten Dasein zusammenschmelzen!

„Die Zeit war stehengeblieben, die Stunden verrannen nicht mehr und es gab keine Sekunden, die einander ins Nichts hinabdrängten. Die Gegenwart war erstarrt und hatte die Zukunft aufgehoben, das Leben hielt sich in der Schwebe und entfaltete sich in einem Augenblick der Freude, der nicht enden wollte."

In die Haupthandlung eingeflochten sind zahlreiche Episoden, erbarmungslos brutale Geschehnisse neben unendlich zarten, makabre Schilderungen neben humorvollen und ironischen — Mégret beherrscht alle Register! Und diese Vielfalt der Gestalten: Stephan Alexandrowitsch und Tante Eudoxia, in denen der Geist des alten Rußlands lebendig ist, neben jungen Kommunisten und Partisanen; auch Gangster einer New Yorker Jugendbande, Dirnen aus Passion und solche, die von sich sagen, daß sie für ihr Handwerk nicht geschaffen seien, — ein buntes Stück Welt, plastisch und lebendig gezeichnet. Und über allem jene Melancholie, der Menschen verfallen, die sich nicht in Gottes Hand wissen.

Anneliese Dempf

Gnade der Kindheit

Hermann Heimpel, Die halbe Violine. Eine Jugend in der Haupt- und Residenzstadt München. Inselverlag, Wiesbaden 1958, 302 S., Ln. 14,80 DM.

„Der Mensch ist immer fertig, in jedem Lebensalter. Auf jeder Stufe sind ihm die großen Gnaden bereitet." So beginnt ein Kapitel in Hermann Heimpels „Die halbe Violine". Dieses an Klang und Farben reiche, an Atmosphäre dichte Werk — Schilderungen wie die vom Familienspaziergang am Sonntagnachmittag sollte man laut lesen! — trägt den ganzen vielschichtigen Zauber einer exemplarisch guten Jugenderinnerung. Löst es beim Leser doch die Rührung — in des Wortes ursprünglicher Bedeutung — aus, die das Bewußtmachen der großen Gnaden von Kindheit und Jugend überhaupt hervorruft. Eigne Erinnerungen klingen auf, schwingen mit, ja, werden Gestalt; sie empfangen — zumindest für die betroffene Generation der um 1900 Geborenen — ihren Ort in der Zeit und ihre Deutung, wenn es sich, wie hier, um die Rückschau eines Historikers handelt, der zugleich zum Dichter befähigt ist. Auch der kritische Leser, dem die Versuchung plumpvertraulicher Identifizierung mit dem Erzähler fernliegt, entgleitet diesem Zauberbann nicht. Darüber hinaus befriedigt eine Jugenderinnerung das immer wache Interesse des Lesers am Geheimnis der fertigen großen Persönlichkeit. Sie tut es, mitten im Zeitalter der Pressephotographen und Illustriertenbiographien, in der reizvoll subtilen, einzig angemessenen Art, die den Interessierten *so* mit der Darbietung des Ganzen ehrt, daß die Grenze des Verständnisses, die Möglichkeit der Aufschlüsselung allein in ihm selbst liegt. So begreift er, wie Münchens Denkmäler und Museen in dem Knaben Ehrhard „den Schauer des Historischen" begründen, in ihm, der „nie an der Beseelung der Dinge" zweifelt und den alten, ausgedienten Leiterwagen im elterlichen Sommerhaus unter der Dachschräge „in einem feierlich leeren Raum" sah — gleichsam als ein Museumsstück der Familiengeschichte. Er sieht den Knaben den „Jahrstock" setzen, das Zeichen des Unveränderlichen in der von Sommerferien zu Sommerferien hinfließenden Zeit.

„Der Mensch ist immer fertig, in jedem Lebensalter". Welch eine ernüchternde Erkenntnis, die verwegene Hoffnungen beschneidet, als könne wachsen, was nicht gesät ist, sich im Menschen entwickeln, was nicht in ihm angelegt ist! Welche Entlarvung des verführerischen Irrtums, als gebe es jedenfalls auf der Stufe der Kindheit jene Gleichheit aller, die das Postulat anmaßender Weltverbesserer ist! Implizite und darum besonders eindrücklich beweist Hermann Heimpels Jugenderinnerung, daß es diese Gleichheit nicht gibt, ausdrücklich aber bezeugt sie die wohl größte allgemeine Gnade der Kindheit überhaupt, die allein jeden nach seiner Weise zur Persönlichkeit reifen läßt, und die es später bewußt zu ergreifen gilt: die Fähigkeit, alle Dinge ernst zu nehmen. „Wir sollen alles ‚genießen': alles ernst nehmen, was ernst ist, ernst nehmen also die Freude. Wer glücklich ist, wisse, daß er unglücklich werden kann wie andere, aber er schiele nicht aus dem Glück ins Unglück: daß er einst ruhig sich des vergangenen Glücks erinnere, das Schwere ‚genieße' und den Tod bestehe."

Dorothea Machleidt

OTTO FREIHERR VON TAUBE

Foto Renate Bein-alpha 1959

JERWAKANT

Die Besitzung der Taubes in Estland

Im Wagen:
Otto v. Taube mit Mutter und Schwestern (1888)

REVAL

Otto von Taubes Geburtsstadt

Nach dem Stich von Merian um 1640

BERICHTE

OTTO FREIHERR VON TAUBE, der am 21. Juni das 80. Lebensjahr vollendet, gehört zu jenen still tragenden und gestaltenden Geistern, die ein Erbe verwalten, um es lebendig weiterzugeben, ein Erbe, das nicht die materiellen Güter meint, aber dem Gebrauch der materiellen Güter erst die rechte, ins Geistige erhobene Würde verleiht. In jeder Zeit sind solche Kräfte lebendig; aber die laute, rasch dahinlebende Menge kennt sie kaum, beachtet sie nicht. Und doch geht von ihnen ein unmeßbarer Einfluß auf die Zeit aus. Sie formen und erhalten den lebendigen Inhalt einer Kultur.

Wenn es das Schicksal der Dichter ist, die in der Zeit noch verborgen liegenden Fragen und Probleme der kommenden Generation in ihrem Werk vorwegnehmend anzurühren, so hat Otto v. Taube schon als Kind das Schicksal erfahren, das vierzig Jahre später seine baltischen Landsleute und kurze Zeit darauf das gesamte Deutschtum in den deutschen Ostgebieten treffen sollte. Noch schien die Welt voller Frieden und Sicherheit, das Bismarckreich war gerade errichtet, und sein Aufstieg bot eine Fülle großartiger Versprechen, als der Vater Taubes Anfang der neunziger Jahre seine große Besitzung in Estland, die Herrschaft Jerwakant, verkaufte, um dem damals einsetzenden Druck der Russifizierung der baltischen Länder zu entgehen. Der Zwölfjährige verlor seine Heimat; Kassel und Weimar, wohin die Eltern zogen, konnten nicht Heimat werden, auch Gauting vor München ist es nicht, wo Otto v. Taube noch heute seinen Wohnsitz hat, — seit der Kindheit hat er in den langen Wanderjahren nie wieder Heimat gefunden. Seine Sprache behielt den harten und doch so anheimelnden baltischen Klang, sein Geist jene für die Balten so typische Beweglichkeit und Erzählfreude und auch jene oft so merkwürdige und geistvolle Schau, als verschöbe der Blickpunkt vom Baltikum her die Perspektive aller Dinge, die im „Reich" im Westen geschehen. Doch ist diese perspektivische Verzerrung nicht so groß, daß sie die Dinge entstellte; sie werden nur auf eine besondere Weise gesehen. Baltisch ist auch der Schauplatz der ersten Erzählungen und Romane, mit denen der junge Taube manche Hoffnungen weckte, und immer wieder klingt durch das Werk des Alternden Liebe und Sehnsucht nach der entschwundenen Heimat im Norden, nach einer in Blut und Grauen untergegangenen Welt, die bei Taube ihren adligen Glanz in unvergeßbarer Weise behalten hat. „Wie schön war Reval", schreibt er in seinen Kindheitserinnerungen „Im alten Estland", „wenn es mit seinen Türmen früh dem perlmutternen Glanze von See und Wolken entstieg. So ist mir das Bild der Stadt in Herz und Augen geblieben, und im Geiste wage ich, es immer noch so, wie ich es damals sah — auch jetzt noch, nach den Zerstörungen des zweiten Weltkrieges —, mir vorzustellen. Und sagen möchte ich den Ruhm und die Herrlichkeit dieses Anblicks. Wie oft ich das aber auch versucht habe, keines meiner Worte reicht heran an das, was ich in mir hege ... Die Schönheit, unsäglich, wird unsäglich bleiben, und das Bild, in mir beschlossen, wird mit mir untergehen, indessen — ach — auch das edle Urbild, wie so vieles heute, unterging."

Aber neben dieser starken Heimatbindung eines bewußten Herrentums steht große Weite: die Kenntnis dessen, was Europa aus geistiger Tradition ist, was es als geistiges Erbe von uns fordert. Wanderlust hat den jungen Taube schon früh nach Italien, Südfrankreich und Spanien geführt; es trieb ihn nicht nur, fremde Länder und Landschaften zu sehen, sondern er suchte eine andersartige und doch in der gleichen, vom Christentum geprägten Kultur lebendige geistige Welt ernst und tief zu erfassen. Darüber ist Otto von Taube zum Europäer geworden; es hat ihn freigehalten von nationalistischer Enge, es hat ihn manche Kostbarkeit fremder Länder wie die Sonette des Camoes oder Alfred de Vignys „Soldatenknechtschaft und Soldatengröße" ins Deutsche übertragen lassen, auch wenn es ihm, wie in den beiden Bänden seiner „Geschichte unseres Volkes" selbstverständlich blieb, daß er die Werte des germanischen Erbteils in der Geschichte besonders hervorhob.

Es ist eine große aristokratische Sicherheit in all seinem Schaffen, aber auch die

Absonderlichkeit und Eigenwilligkeit, die sich unbekümmert aus solcher Sicherheit entfaltet — etwa wenn Taube seine Vorliebe für das Metzgerhandwerk entdeckt und ihm lange und glücklich nachgeht, getrieben von dem Wunsch, die alten Zunftbräuche der Metzger zu erforschen; wenn er den Roman „Die Metzgerpost" schreibt, von dem die „Frankfurter Zeitung" damals meinte, „die Menschen des Romans sind alle aus adligem Stoff geformt", wenn er Ehrenmitglied der Metzgerinnung wird, auf seinen Wanderungen in den Herbergen der Metzgergesellen einkehrt, mit ihnen trinkt und singt und fröhlich ist.

Von alledem klingt viel in dem einen Band „Ausgewählte Werke" an — Erzählungen, Gedichte, Essays, Erlebtes und Erwandertes, eine Fülle von Geist und Wissen —, der vor etwa einem halben Jahr erschienen ist. Schade nur, daß die Auswahl die frühen Schriften Taubes ganz unberücksichtigt läßt: den „Verborgenen Herbst", die „Löwenprankes", die „Russischen Märchen" und auch die historischen Novellen, die unter dem Titel „Das Ende der Königsmarcks" erschienen. Gerade dort sind Dinge enthalten, die in unserer Zeit ganz vergessen sind und die doch unbedingt zu dem Gesamtbild des Schaffens Otto v. Taubes gehören.

In einem in den „Ausgewählten Werken" wiedergegebenen Essay erzählt Taube von einem für ihn sehr typischen Gespräch mit Werner Bergengruen. Sie hatten sich darüber unterhalten, was sie wohl verlocke und veranlasse, etwas zu erzählen. Bergengruen meinte, es sei eine bestimmte Begebenheit, ein Ereignis, das darzustellen ihn reize. Taube sagte, ihn interessiere an einer Erzählung nie die Handlung, ihn reize zum Erzählen nur der Mensch, der ihn irgendwarum gefesselt habe, sei es eine Erscheinung aus der Geschichte, sei es ein Mensch der Gegenwart. Stundenlang könne er einem Menschen auf der Straße nachgehen, um sich seinen Gang, seine Gebärden einzuprägen. Dann käme er bald darauf, sein Leben schildern zu wollen, sein Verhalten in den verschiedenen Lebenslagen darzustellen, wozu er diese teils zu erforschen suche, teils seine Einbildungskraft spielen lasse. Darum aber gelängen ihm auch niemals kurze Geschichten; das, was ihn anrege, lasse sich nicht kurz zusammenfassen.

Vielleicht einen noch eindringlicheren, andersartigen Einblick in die Wesenssubstanz Taubes gibt eines seiner Gedichte, in dem er von seiner Herkunft spricht:

Die eine war von königlichem Stand,
um ihren Schleier stand der Heiligenschein,
Birgitta hieß sie, und das Heilige Land
sah ihren Zug, Rom ihren Totenschrein.

Die andern waren wieder Junker gut
und waren Krieger, Richter, freie Herren,
und wieder andere bauten selbst ihr Gut
als Bauersleute im Norden, streng und fern.

Mit straffen Armen schlugen zwei den Stier,
an ihrer Seite hing der zünftige Stahl,
und den Minister gabs mit Ordenszier,
den Ratsherrn, Denker, Pfarrer, General.

Es gab den Bergmann mit dem Grubenlicht,
den Kaufmann gabs. Und alle waren gut.
Von ihnen allen hab ich das Gesicht
und ihrer aller Blut in meinem Blut.

Das Land, das allen diesen Vorfahren Heimat war, kann es dem Enkel nicht mehr sein. Das Erbe, das auf ihn kam, kann nur ein geistiges Erbe sein. Es wurzelt tief in einem aristokratischen Bewußtsein, breit im Volkhaften und in einem überzeugten Glauben. Wie dieses vielseitige Erbe in Taubes Werk verwaltet, gestaltet und in einer langen Lebensarbeit in neue geistige Räume übertragen wurde, das will uns die Gestalt des nun Achtzigjährigen allzeit verehrungswürdig erscheinen lassen.

Harald von Koenigswald

Otto von Taube, Ausgewählte Werke. Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1958, 480 S., Ln. 12,– DM.

DER KRIEGSFILM war bereits nach dem ersten Weltkrieg eine problematische Erscheinung. Schon damals konnte er sich von dieser oder jener Tendenz kaum freihalten, und wo ihm das dennoch gelungen zu sein schien, geriet er unaufhaltsam in ein Kreuzfeuer widerstreitender Propaganda. Immerhin hatte der Kriegsfilm damals noch einen natürlichen Auftrag. Den Zivilisten des ersten Weltkrieges waren die grauenhaften Materialschlachten der Westfront nur vom Hörensagen bekannt, und die wenigen Fliegerbomben, die hier und da auf Wohngebiete gefallen waren, hatten das Kriegserlebnis der Heimat kaum verändert. So kam es denn angesichts der ersten Kriegsfilme aus den Höllen vor Verdun unter den Menschen im Kino zu tiefen Erschütterungen, die einen möglichen sittlichen Wert des Films eindrucksvoll bekundeten.

Heute freilich will uns der sogenannte Kriegsfilm weit problematischer erscheinen, zumal er dem allgemeinen Kriegserlebnis auch in der sogenannten Heimat schwerlich etwas hinzufügen kann an abschreckendem

Grauen. Und doch müssen wir uns damit abfinden, daß die Zahl der Kriegsfilme aus dem zweiten Weltkrieg ständig anwächst. Man wird vom Film nicht erwarten dürfen, daß er dieses Stück Wirklichkeit willkürlich ausklammert. Um so dringlicher allerdings sollten wir heute auf die Machart solcher Filme, auf ihre Absichten und ganz besonders auf ihre unterschwelligen Tendenzen achten. Es versteht sich geradezu von selbst, daß jeder Kriegsfilm heute dem äußeren Anschein nach als Antikriegsfilm firmiert wird. Tatsächlich findet sich denn auch kaum ein Streifen, in den nicht irgendwo eine flammende Anklage gegen den Krieg eingeflickt wurde. Aber man kann eine solche Anklage, die man sich schuldig zu sein meint, mit den Mitteln des Films unmerklich neutralisieren oder sogar in ihr Gegenteil verkehren. Es empfiehlt sich also, sehr genau hinzusehen und jener merkwürdigen Faszination kriegerischer Bildfolgen eingedenk zu bleiben, die sich vor allem bei einem jugendlichen Publikum bemerkbar macht.

Es gibt inzwischen eine ganze Reihe von Kriegsfilmen, die sich auf diese unterschwellige Verkehrung der Anklage gegen den Krieg vorzüglich verstehen. Ihnen zu wehren, dürfte eigentlich nicht schwer sein, da es der Filmselbstkontrolle doch geboten ist, Filmen mit kriegshetzerischer Tendenz die Freigabe zu verweigern. Eben deswegen pflegt ja die Filmproduktion ihre Kriegsfilme mit Anklagen gegen den Krieg zu versetzen. Doch sollte es in manchen Fällen möglich sein, diese raffinierte Mache zu entlarven und sich, statt an die Worte des Dialogs, an die Wirkung der Bildfolgen zu halten. Das gilt besonders für die Heroisierung bekannter Kriegshelden oder Spione.

Eindeutig trübe freilich ist das Bild der neuesten Kriegsfilme nicht. Es hellt sich erfahrungsgemäß da am ehesten auf, wo die Hersteller und der Regisseur nichts anderes im Sinne hatten, als ein Stück Wirklichkeit aus unsrer jüngsten Geschichte ohne Heroisierung, aber auch ohne propagandistische Verzerrungen und ohne jene gefährlichen unterschwelligen Mittel der Faszination darzustellen, also den Versuch zur Wahrheit zu wagen. Ein hervorragendes Beispiel eines solchen redlichen und nüchternen Versuches ist der Film *„Hunde, wollt ihr ewig leben"* von dem Regisseur Frank Wisbar. Es ist aufschlußreich genug, daß gerade dieser deutsche Kriegsfilm vom Untergang der sechsten Armee in Stalingrad das höchste Prädikat der Filmbewertung erhielt und von der evangelischen Filmgilde als monatsbester Film benannt wurde.

Man muß sich schon sehr viel Mühe geben, wenn man aus diesem Film eine propagandistische Anklage gegen den Krieg heraushören will. In diesem Film wird überhaupt nicht viel geredet, erst recht keine Phrasen; in diesem Film wird einfach und schlicht gezeigt, was war. Eben deswegen wirkt er auf den Zuschauer als eine ungeheure Anklage. Aber diese Anklage erhebt der Zuschauer, und erst so kann sie wirkungsvoll werden. Frank Wisbar hat an keiner Stelle seines Films in Kampfszenen und in kriegerischem Grauen geschwelgt, er bewies ein sehr genaues Empfinden dafür, wann die Anhäufung von Schlachtbildern aus der Abschreckung in die Faszination umzuschlagen droht. Der Film enthält eine einzige „Heldentat". Während des gewaltigen Zangenangriffes der Russen bei Stalingrad sieht man einen deutschen Oberleutnant, der sich in einem schier aussichtslosen Einzelgang an einen T 34 heranpürscht und ihn in die Luft sprengt. Tatsächlich zeichnet sich jedoch gerade in dieser einsamen und ohnmächtigen Heldentat die beginnende Niederlage der sechsten Armee beklemmend ab.

Die beispielhafte Gruppe deutscher Soldaten und Offiziere, an denen der Film den Untergang der sechsten Armee in Stalingrad demonstriert, ist nicht nach dem üblichen Typenschema der Kriegsfilme, sondern nach menschlichen Modellen variiert. Man sieht Soldaten, wie jeder von uns sie an der Front gesehen und in ihren unterschiedlichen Reaktionen erlebt hat. Auch bei der Darstellung der verantwortlichen Generale und der Stabsoffiziere im Führerhauptquartier blieb Frank Wisbar am Menschen, also nicht an der Propagandapuppe, interessiert. Er hatte es darum nicht nötig, sich nach allen möglichen Versionen hin abzusichern. So unterblieb denn diesmal jener verlegene Eiertanz zwischen geschichtlichem Ereignis und tendenziöser Reaktion, zwischen Soldatenverbänden und Kriegsgegnern, der manchen Kriegsfilmen den Anschein einer vieldeutigen Unaufrichtigkeit gibt.

Redliche Nüchternheit und menschliches Engagement gaben dem Film seine überzeugende Atmosphäre, die nicht zuletzt auch den Bauten und dem Bildschnitt zu verdanken ist. Der inneren Aufrichtigkeit des Filmes „Hunde, wollt ihr ewig leben" ent-

spricht sein realistischer Stil, den Frank Wisbar nur selten und sparsam, dann aber um so eindrucksvoller überhöht hat. Jener fast schon legendäre halbstündige Waffenstillstand in Stalingrad mit dem Klavierkonzert eines jungen Offiziers mitten in den verschneiten Trümmern und der Aufruhr im Lazarettkeller während der Göringrede zum zehnten Jahrestag der Machtergreifung, die befehlsgemäß gehört werden muß, zählen zu den erschütterndsten Bildfolgen, weil sie beide, wenn auch auf entgegengesetzte Weise, den schrecklichen Ablauf der Tragödie von Stalingrad mahnend unterbrechen. Die einzige „Konzession an das Publikum", die beiden Begegnungen des Oberleutnants mit einem russischen Mädchen, bleibt beiläufige Episode, die man gleich wieder vergißt. Frank Wisbar hat bewiesen, daß man mit dem aufrichtigen Mut zum nüchternen Dokument auch in unseren Tagen noch einen Kriegsfilm drehen kann, der zur Einkehr zwingt und uns hilft, eine schreckliche Vergangenheit ohne Ausflüchte, aber auch ohne Phrasen zu bewältigen.

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Liebesbriefe eines Roboters

1

Darling Sweetheart
You are my avid fellow feeling. My affection curiously clings to your passionate wish. My liking yearns for your heart. You are my wistful sympathy: my tender liking.
Yours beautifully
MUC

Ein merkwürdiges Englisch, das die Übersetzung etwas schwierig macht. Aber mit etwas Phantasie wird man ungefähr verstehen, was gemeint sein könnte Das ergäbe etwa folgende Übersetzung:

Geliebtes, süßes Herz
Du bist die Personifikation meines begehrlichen, dir gleichgestimmten Gefühls. Mein Gemütszustand entspricht merkwürdigerweise ganz und gar deinen Wünschen. Meine Zuneigung sehnt sich nach deinem Herzen. Du bist die Personifikation meiner gedankentiefen Sympathie: meine zärtliche Zuneigung.
In ewiger Schönheit deine schöne
MUC

Irgendwo unter den Milliarden Männern dieser Erde wird sich wohl ein Einsamer finden, der auch von diesem Brief angerührt wird. Aber wenn er auf ihn antwortete, würde er eine Enttäuschung erleben. Der Verfasser dieses Liebesbriefes namens MUC ist der Manchester University Computer, die Rechenmaschine der Universität Manchester. MUC erzeugt derartige Liebesbriefe — jeder anders! — am laufenden Band.

Anderswo lebt ein junger Mann, der sich mit der Kombination von Wörtern zu Gedichten beschäftigt. Er gibt ein tiefsinniges Beispiel von Montagemöglichkeit. Gegeben sind sechs spanische Wörter: avenidas (Straßen), flores (Blumen), mujeres (Frauen), admirador (Bewunderer), y (und), un (ein). Das fertige Gedicht sieht folgendermaßen aus:

avenidas
avenidas y flores

flores
flores y mujeres

avenidas
avenidas y mujeres

avenidas y flores y mujeres y
un admirador

Man müßte gefühllos sein, wenn man nicht zugeben wollte, daß ein lyrisches Gemüt von dieser Montage angerührt werden könnte. Zu deutsch hieße das:

straßen
straßen und blumen

blumen
blumen und frauen

straßen
straßen und frauen

straßen und blumen und frauen und
ein bewunderer

Der Tonfall ist Schwermut, der Rhythmus ist rein, man beachte die erregende Wirkung des „und" in der vorletzten Zeile. Vor allem die spanische Fassung klingt für deutsche Ohren sehr fremd, sehr feierlich, sehr exotisch. Die Schlagerfabrikanten sollten sich überlegen, ob es nicht ein Schritt zur Rationalisierung der Vergnügungsindustrie wäre, eine Rechenmaschine anzuschaffen statt der doch oft teuren Komponisten und Texter. Müßte es nicht möglich sein, eine Rechenmaschine zu bauen, die fertige Schallplatten liefert — jede anders? Könnte sich nicht vielleicht auch die Rechtsprechung einer Rechenmaschine bedienen, die das Urteil ohne Dazwischenschaltung des irrtumsfähigen menschlichen Hirns anfertigt? Ja, schließlich könnte man wohl die gesamte Staatsverwaltung und Wirtschaft eines Landes so rationalisieren, daß am Ende nur noch eine Familie von Robotern bliebe, die sämtliche Fälle lochkartenmäßig bearbeiten, eine Ansammlung hochqualifizierter Maschinen, zwischen denen sich einige Monteure mit Ölkannen bewegen, während in der Steuerung einige Stehkragenproletarier leben, um die Schlitze mit Material zu versorgen. Vielleicht wären noch ein paar Ingenieure nötig, die den Betrieb in Gang halten, dazu einige Universitäten, um die Ingenieure auszubilden.

Staatsbürger könnte man eigentlich nicht mehr gebrauchen. Sie störten mit ihren unkontrollierbaren Wünschen den glatten Lauf der Maschinen. Wenn es auch ursprünglich die Menschen waren, für deren Bedürfnisse die Maschinen geschaffen wurden — in einem wirklich perfekten Staat würden sie die Maschinen nur stören. Warum sollte man die Menschen also nicht abschaffen? Dann wären die Maschinen unter sich, sie liefen ununterbrochen nach den eingelegten Rechenvorschriften, und alles ginge glatt.

2

Der Mensch ist eigentlich auf einer anderen Ebene zu Hause. Auf dieser Ebene verwendet er Sprache, um über die materiellen Dinge hinaus sich selbst mitzuteilen, d. h. etwas, was nicht bloß Sprache ist. Auf dieser Ebene spricht der Mensch ein Wort nicht, um einen elektronischen Impuls loszulassen, der bei einem anderen Menschen einen kontrollierbaren Effekt erzeugt, eine blinde Reaktion. Sondern er spricht, weil er etwas mitzuteilen hat, das sein Gegenüber, das Du, nicht weiß und nicht unmittelbar begreifen kann, weil beide Wesen, Mensch und Mensch, im Geheimnishorizont von Liebe und Freiheit leben. Und in diesem Geheimnishorizont braucht der Mensch Sprache, um die große Trennung zu überbrücken, in der wir leben, um über die Stromschnellen der fremden Welt sichtbar zu machen, was tief im Innern des Menschen ist und nicht gesteuert werden kann, weil es Freiheit hat.

Auf dieser Ebene aber sind die Liebesbriefe des Computer von Manchester sinnlos, und der Einsame, der sich in das Schreibwesen dieser Briefe verliebt, wird nur getäuscht durch einen Automaten, verfällt einer Lüge, die vorgibt, etwas zu bedeuten, obwohl da nichts, wortwörtlich nichts ist, was auf der Ebene der Seele etwas bedeuten könnte. Es ist grausamer Nihilismus, der sich auftut wie ein Abgrund. Und ebenso bedeutet dieses Gedicht von avenidas, flores, mujeres und dem admirador buchstäblich nichts, denn niemand wollte ausdrücken und mitteilen, was ihn bewegt, was er erfahren hat, was er denkt, was er fühlt und wünscht, sondern ein kalter Kopf kombinierte ein paar Sprachbrocken zusammen, an denen noch von der letzten großen Blüte wahrer Kultur ein paar Sinnfetzen haften, und die Gefahr besteht, daß der Mensch heute in dieser Einöde der Maschinen und Rechenmonstren vergißt, daß es der Person bedarf und ihres Wesens, ehe Sprache überhaupt einen Sinn erhält. Andernfalls spricht niemand und nichts, oder der blinde Zufall, dem alles zufallen kann, in der Regel aber Ruinenberge und ganze Gaurisankarhöhen von Unsinn und Unfug.

Gewiß, die Wahrscheinlichkeitsrechnung beweist klipp und klar, daß durch Zufall in einer unvorstellbar langen Zeit, die kaum noch in zig Billionen Jahren zu messen wäre, tausend Affen, die auf tausend Schreibmaschinen herumklappern, ein Buch zustandebringen könnten, das Wort für Wort der Bibel gleicht. Aber dieses Buch wäre dennoch nicht die Bibel. Hinter diesem Schreibwerk wäre nichts, das uns etwas sagte; hinter ihm stünde keine Person, die sich der Sprache bediente, um uns etwas Wesentliches mitzuteilen. Die Buchstaben, die die Affen schrieben, bedeuteten nur eine Anhäufung schwarzer Materieklümpchen auf weißen Holzfasertäfelchen.

Damit wir nicht in dieser Hölle der Sinnlosigkeit enden, bitten wir den Computer von Manchester und den jungen Mann aus X., das Schreiben von Liebesbriefen und Gedichten einzustellen. Bruno Pohl

Der Patriarch und die Taube

Marc *Chagalls* 105 Radierungen zum Alten Testament (*„Bible"* 1931—57) sind innerhalb seines Gesamtwerkes von zentraler Bedeutung*). In der künstlerischen Verdichtung und Weiterentwicklung der voraufgehenden Illustrationen zu Gogols „Toten Seelen" (1923—1927) und zu La Fontaines „Fabeln" (1927—1930) ist dieser alttestamentliche Bilderzyklus u. E. der Höhepunkt im malerischen und graphischen Schaffen des Künstlers. Zweifellos zeigen die Illustrationen zu den „Toten Seelen" und zu den „Fabeln", wie eng Chagall geistig der Welt dieser Dichtungen verwandt ist. Seine Beziehung zur „Bibel" aber wurzelt noch tiefer. Sie geht zurück auf die glühende chassidische Frömmigkeit des Witebsker Elternhauses, aus dem der Künstler die Welt der Bibel mit ihren Stürmen und Erschütterungen, mit ihrer Gottnähe und elementaren menschlichen Frömmigkeit, aber auch mit ihrer großartigen dichterischen und seherischen Kraft als unverlierbares Kindheitserlebnis mitbekam. Aus solch tiefer, vom Wehen des Geistes erfüllter Beziehung heraus entstand eine der echtesten religiösen Bildschöpfungen unserer Zeit. Die Geschehnisse des Alten Testamentes haben sich hier zu großen, das Wesen der Heiligen Schrift ganz neu erfassenden Bildern verdichtet. Ein erschütterndes, dem eigenen Herzen abgerungenes Bekenntnis, verkündet diese in zeitlose Gestalt gefaßte Kunst die großen Machttaten Gottes. Die Welt des Alten Testaments, in der alle seine Geschöpfe in krea-

türlicher Verbundenheit unmittelbar und ausschließlich auf Gott als ihren Schöpfer bezogen sind, ist die geistige Heimat des Künstlers.

Die Radierung „La colombe de l'arche" gehört zu den ersten 101 Arbeiten des Gesamtwerkes, die zwischen 1931 und 1939 entstanden sind. Unmittelbar ansprechend und mit starker Überzeugungskraft komponiert, scheint dieses Bild geradezu die lapidare Sprache des biblischen Textes selber zu sprechen. Das Geheimnis um die Arche Gottes wird uns in einer nicht dagewesenen, völlig überraschenden und doch lebendig aus der Meditation der Heiligen Schrift gewachsenen Weise vergegenwärtigt.

Jedem Schulkind begegnet irgendwann die biblische Geschichte von der Sintflut und dem Bau der rettenden Arche. Unverlierbar prägt sich dieses szenisch so mannigfaltige und bewegte Geschehen aus der Urzeit der Menschheit in die Bildschicht des Kindes ein. Ein Bildwerk, das dieses Geschehen in eine knappe, aber doch das Wesentliche umfassende Formel bringt, vermag in uns erfahrungsgemäß die „gespeicherte" Vorstellung mit elementarer Kraft wieder lebendig werden zu lassen. Schon die altchristliche Kunst bemächtigte sich dieses Themas und gestaltete die Arche Noahs als Sinnbild menschlicher Verlorenheit und der Errettung des Menschen durch Gott; Noah erhebt die Hände zum Gebet oder er empfängt die Taube mit dem Ölblatt im Schnabel, der Kasten der Arche treibt hilflos auf offenem Meer. Völlig andersartig faßt Chagall das Thema auf. Er befreit den Betrachter aus dem Subjekt-Objekt-Schema und läßt ihn unmittelbar am Geschehen im *Inneren* der Arche teilnehmen. Wer dieses Bild betrachtet, kommt um eine Kommunikation mit dem biblischen Ereignis nicht herum. Ja, es scheint die Absicht des Künstlers zu sein, ihn gewissermaßen in die Komposition mit einzubeziehen, um ihn unmittelbar mit der Sache zu konfrontieren.

In der Gestaltung geht Chagall von der Textstelle 1. Mose 8, 6 ff aus: „Nach vierzig Tagen ... öffnete Noah das Fenster der Arche, das er gemacht hatte, und sandte die Taube aus zu sehen, ob das Wasser auf der Erde weniger geworden wäre." Auf die schreckerfüllten „vierzig Tage und vierzig Nächte Regen" stellt sich nun wieder das Licht und der erste Hoffnungsschimmer der vom göttlichen Strafgericht verschonten Menschen ein. Entsprechend sind für den Künstler Licht und Finsternis die beiden Hauptkomponenten seiner bildnerischen Gestaltung. Bald dicht, bald locker ist das Gewebe der Strichlagen, ein subtil empfundenes Gefüge von Hell und Dunkel bildet das künstlerische Gerüst der Komposition. Die große Reinheit und Einfachheit der graphischen Mittel, die in ihrer Beschränkung zu monumentaler Aussage drängen, erinnern an Rembrandts Radierungen zur Heiligen Schrift, wenn auch Chagall in seiner Kunst kein System verfolgt wie seine klassischen Vorgänger. Wir spüren die Enge der Arche und empfinden zugleich die Geborgenheit, die von diesem mit soviel Zartheit und Innigkeit graphischer Mittel gestalteten Raum ausströmt. Eng scharen sich Menschen und Tiere um das geöffnete Fenster, durch das ein überirdisch heller Schein die Gestalten und die bis zu tiefem Schwarz sich verdunkelnde Arche überstrahlt. Aus dieser Stille heraus, in der die Hoffnung auf die durch Gott gefügte Rettung sich in Mensch und Kreatur ausdrückt, entsendet die ehrfurchtgebietende Gestalt des Patriarchen die Taube, die von dem Licht wie eine überirdische Erscheinung verklärt erscheint. Franz Henel

*) Leider ist das einzigartige Werk noch nicht über den Buchhandel zugänglich. Zehn Abbildungen bietet der 1957 bei G. Hatje erschienene Band: M. Chagall, Das graphische Werk. Die 1957 bei Tériade in Paris in kleiner Auflage erschienene bibliophile Ausgabe ist längst vergriffen. Nach ihr wurde im vorigen Jahr (Juni 1958, neben S. 408) die Radierung „Der Tod des Moses" in der „Zeitwende" wiedergegeben, ihr folgt nun in der vorliegenden Nummer „Die Taube der Arche" (neben S. 392).

Zwiesprache

Im Zusammenhang mit der Aufsatzreihe über die Konfessionskirchen, die wir in diesem Heft mit dem Beitrag über die lutherische Kirche abschließen, möchten wir besonders eindringlich auf das Buch von *Ernst Kinder* „Der evangelische Glaube und die Kirche" hinweisen (Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1958, 229 S., Ln. 25,— DM). Kinder will hier „eine theologische Grundbesinnung hinsichtlich der Kirche und den Aufweis ihrer Grundzüge" geben und damit Vorarbeiten für eine Lehre von der Kirche, wie sie schon seit langem fehlt, leisten. Er beginnt mit den Aussagen des Neuen Testamentes über die Kirche, entwickelt dann den reformatorisch-lutherischen Kirchenbegriff

und nimmt endlich in einem 3. Teil zu den Fragen des Amtes, der Kirchenleitung und der Einheit der Kirche Stellung. Das Werk gibt eine vorzügliche Übersicht über den Stand des Gesprächs und wird Pfarrern und Laien nützlich sein, die der Frage nach der Kirche nachgehen wollen. Aus ihm stammt die Lesefrucht auf Seite 391.

Die Gedichte auf Seite 399 f stehen in dem Band „Neue polnische Lyrik, ausgewählt und übertragen von Karl *Dedecius*", der unter dem Titel „Lektion der Stille", im Carl Hanser-Verlag erschienen ist (München 1959, 83 S., Pappbd. 6,80 DM) und uns einen Blick in die sonst so verschlossene Welt hinter dem Eisernen Vorhang tun läßt. Die hier gesammelten Verse zeitgenössischer polnischer Dichter — von den von uns zitierten ist Alexander Wat 1900 geboren, Tadeusz Rozewicz 1921 und Jerzy Ficowski 1924 — verdienen schon rein als Dichtung Beachtung; darüber hinaus werden sie wohl aber auch um ihres menschlichen Gehaltes willen gelesen werden. Von Aufstand oder direkter Opposition ist selbstverständlich nicht die Rede, aber zwischen den Zeilen herrscht ein freier Ton und wird vieles, wenn nicht alles gesagt. Der Band wird durch einige Gedichte emigrierter polnischer Autoren abgeschlossen.

Die Lesefrucht auf Seite 377 ist dem in Heft 5/1957 (S. 339) besprochenen Werk „Die einsame Masse" von *David Riesman* entnommen, das als Nr. 72/73 der Rowohlt-Enzyklopädie nun leicht zugänglich ist (Hamburg 1958, 341 S., brosch. 3,30 DM) und zu den wichtigsten soziologischen Büchern der Gegenwart gehört. Es beschäftigt sich mit dem Verhalten des modernen Menschen in Beruf und Freizeit und verarbeitet eine Fülle interessanten Materials.

Zu der Abbildung eines Westberliner Flüchtlingslagers in unserer vorletzten Nummer (neben S. 232) schreibt uns ein Leser aus Berlin: „Dieses Bild entspricht keineswegs mehr den Tatsachen. Das ist ein Bild aus dem Jahre 1953, als zur Zeit des Katastrophenanlaufes von täglich 1500 bis 1800 Menschen keine andere Unterbringungsmöglichkeit gegeben war. Aber auch damals ist alles versucht und auch erstaunlich schnell durchgeführt worden, Betten aufzustellen, damit die Menschen von den Fußböden kamen"; inzwischen sei es den energischen Bemühungen der städtischen und nicht zuletzt auch der mit der Flüchtlingsfürsorge betrauten kirchlichen Stellen längst gelungen, in den Lagern menschenwürdige Zustände zu schaffen. Der Briefschreiber meint, aus diesem Bilde müsse ein „falscher Eindruck" vom heutigen Stand der Flüchtlingsfürsorge entstehen, während es uns ohne weiteres deutlich zu sein, also keines Kommentars zu bedürfen schien, daß die vier Bilder, die wir im Anschluß an den Leitartikel der Aprilnummer wiedergaben, an der *Geschichte* Berlins während des letzten Jahrzehnts die ungeheuren Schwierigkeiten, mit denen die Stadt zu kämpfen hat, und den zähen Aufbauwillen ihrer Bevölkerung veranschaulichen, nicht aber die augenblicklichen Zustände darstellen sollten. — Speziell über die kirchliche Flüchtlingsfürsorge haben wir bereits fünf Jahre vorher, nämlich im April 1954 (S. 242 ff.), ausführlich berichtet. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Professor Hans Bohnenkamp, Osnabrück, Stüvestr. 3 / Dr. Johannes Gaitanides, Unterschondorf a. Ammersee, Haus Nr. 78 / Oberkirchenrat Dr. Friedrich Hübner, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8 / Dr. Christoph Rhein, Stuttgart-Vaihingen, Sigmundtstr. 4 / Dr. Rudolf von Thadden, Grone bei Göttingen, Hasenweg 26